Die Widerlegung der Haeretiker im I. Buch des Praedestinatus.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

bei der

hochwürdigen theologischen Fakultät

an der

Universität zu Göttingen

vorgelegt von

Alexander Faure,
Pastor.

Göttingen 1903.

Druck der Dieterich'schen Univ.-Buchdruckerei
(W. Fr. Kästner).

Die Widerlegung der Haeretiker im I. Buch des Praedestinatus*).

I. Das System des Praedestinatus.

Augustins Buch „de haeresibus ad Quodvultdeum" ist mit einem Vorwort sowie mit einem Schluss versehen. In beiden verständigt sich Augustin mit dem Adressaten — Quodvultdeus — über Inhalt und Anlage der Schrift. Auch in Kp. 57 berührt Augustin diesen Gegenstand. Endlich haben wir unter den Briefen Augustins (epp. 221—224 MPL 33 Sp. 997 ff) seine Korrespondenz mit Quodvultdeus betreffend das auf Veranlassung des Letzteren verfasste Ketzerbuch [1]).

Es hatte nämlich der karthagische Diakon Quod-

*) Nachstehende Schrift ist ein Ausschnitt aus einer grösseren Arbeit, welche der Göttinger theologischen Facultät vorgelegen hat und von derselben als Licentiatenschrift approbiert wurde. Das später erschienene Buch von Schubert („der sogenannte Praedestinatus" T. U. IX, 4 N. F.) ist darin noch nicht berücksichtigt.

1) Ep. 221 von Quodvultdeus, ep. 222 von Augustin, ep. 223 wieder von Quodv., ep. 224 Augustins Antwort darauf.

Zwei dieser Briefe (ep. 222 u. 223) hat Oehler seiner Ausgabe des Augustinschen „de haeresibus liber" vorangestellt (corp. haereseol. T. I p. 189—191).

Die im Vorwort „de haer." von Augustin angeführten Worte des Quodvultd. stammen — bis auf kleine, z. T. durch den Zusammenhang gebotene Aenderungen — aus ep. 221.

vultdeus Augustin um eine zusammenfassende Darstellung sämmtlicher Haeresien gebeten (ep. 221)[1]. Augustin machte in seinem Antwortschreiben (ep. 222) auf die Schwierigkeit solch einer Arbeit aufmerksam, verwies ihn auf die schon vorhandenen Schriften eines Philaster und Epiphanius und erbot sich, ihm ein Exemplar der Schrift des Epiphanius zu schicken (den Auszug aus dem Panarion?), welche Schrift er trotz ihres geringen Umfanges (vgl. Kp. 57) der des Philaster vorziehe.

Damit will sich indessen Quodvultdeus nicht zufrieden geben. Er wiederholt seine Bitte (ep. 223). Die Werke des Epiphanius und Philaster wären ihm zu umfangreich, andererseits doch wieder nicht vollständig genug, da ja auch nach dem Tode jener noch neue Haeresien aufgetaucht wären. Ausserdem aber macht er geltend:

„Non tamen arbitror eos hanc curam diligentiamque adhibuisse, ut *singulis quibusque opinionibus contrarias etiam opiniones adiungerent ritusque subiicerent*".

Dieses Argument ist für uns wichtig. Nach der Art, wie Augustin zu Anfang und am Ende seines Buches darauf bezug nimmt, kann der Satz nur besagen, dass Quodv. bei Epiph. oder Phil. keine den einzelnen haeretischen Lehraufstellungen gegenübergestellte Darlegung der rechten, kirchlichen Lehre zu finden hoffte.

Augustin erklärt im Vorwort[2]) zu de haer. (Oehler l. c. p. 192 ff), er habe — den beharrlichen Bitten des

1) Vgl. auch Augustin in ep. 222: ut de omnibus haeresibus, quae post domini adventum adversus eius doctrinam pullulaverunt, aliquid breviter scriberem.

2) mit dem Wortspiel: .. aggrediar et faciam „quod vult deus"

Quodv. nachgebend — sich an das schwere Werk gemacht. Er schicke ihm vorläufig (es ist aber unvollendet geblieben!) den ersten Teil des zweiteilig geplanten Buches. Dieser erste Teil enthalte die erbetene Zusammenstellung der nachchristlichen Irrlehren [1]), der zweite solle dann Bestimmungen mehr begrifflicher Art (worin das Wesen eines Haeretikers zu suchen sei, u. dgl.) bringen. Nach einer Seite hin müsse er die Bitte des Quodv. freilich unerfüllt lassen. Es sei unmöglich, in dem Buch — zumal bei der gewünschten knappen Fassung — jedesmal auch noch eine Darlegung des Verhaltens der Kirche gegenüber den einzelnen Haeresien (bei der Wiederaufnahme u. s. w.), sowie der gegenteiligen katholischen Kirchenlehre anzufügen. So heisst es auch am Schluss des Buches: „*quid enim contra ista sentiat catholica ecclesia*, quod a me dicendum putasti, superfluo quaeritur .... Quodammodo autem, *quae contra haec veritas habet, asserenda ac defendenda sint*, modulum operis huius excedit“.

Nun finden sich in der Einleitung des praedestinatus Stellen, welche sich mit den letztgenannten Ausführungen Augustins auffallend eng berühren [2]). Diese Uebereinstimmung kann — zumal

1) Freilich betont Augustin im Schlusswort (bei Oehler l. c. p. 223 f.) ausdrücklich, dass Vollständigkeit dabei unmöglich gewesen sei (vgl. w. u.): ecce quam multas commemoravimus haereses, nec tamen modum tuae postulationis implevimus . . . quomodo commemorare omnes potui, qui omnes nosse non potui? .... Unde merito credo nec me posuisse omnes, quia nec omnes qui de hac re scripserunt, legere potui, neque hoc quemquam eorum video fecisse, quos legi. Postremo etiamsi omnes forsitan posui, utrum omnes sint, utique nescio.

2) Nach umständlicher Einführung der „litterarischen Fiktion“

bei der sonst vorliegenden weitgehenden Abhängigkeit des Praed. von Augustin — keine zufällige sein. Man braucht nur die korrespondierenden Ausdrücke nebeneinanderzuhalten, um sich darüber klar zu werden.

Augustin	Praed.
Augustin: . . et quid *singulis lege, auctoritate atque ratione* respondeat etc.	*Praed.*: . . . . ut adversum *singula* blasphemiorum eius dicta tam *rationabili* veritate quam *legali auctoritate* pugnemus . . . . et *tam ratione quam auctoritate* superatas ostendimus.
. . . quomodo autem quae contra haec *veritas* habet, asserenda et *defendenda* sint	. . . et in *defensione veritatis* . . .
Sed breviter, *perstricte* atque summatim opiniones rogo cuiuslibet haeresis poni.	omnes haereses singillatim per ordinem licet *strictim* perscribimus.

Der Gedanke des Quodvultdeus, den zu verwirklichen Augustin ablehnt, hat dem I. Buch des praedestinatus seine eigentümliche Gestalt gegeben. Hier ist die Idee aufgegriffen: ein Buch in knapper Fassung, enthaltend eine Schilderung der Haeretiker und ihrer Lehren mit Gegenüberstellung der kirchlichen Auffassung, der „Wahrheit". So konnte der Verfasser Au-

(unter dem Namen Augustins sei von Haeretikern ein ketzerisches Buch „in modum symboli" in die Welt gesetzt worden, vgl. w. u.) heisst es in der Einl. des Praed.: „Ita contra hunc (sc. librum) suscepimus, ut adversum singula blasphemiorum eius dicta tam rationabili veritate quam legali auctoritate pugnemus". Dann weiterhin: Sane Graecorum nos legis catholicorum scripta contra haereticorum sectas dimicantia idcirco memoramus et *omnes* haereses singillatim per ordinem licet strictim perscribimus, ut sciant *novae* huius haeresis inventores, omnium nos haereticorum definitionibus adversari et nullius eorum contra se uti consensu . . . Endlich: *Omnes* a Simone coeptas haereses detegimus, arguimus, condemnamus et *tam ratione quam auctoritate* superatas ostendimus. In *detectione* igitur *falsitatis* et in *defensione veritatis* catholicorum sumus secuti vestigia.

gustins Buch — dessen Zusammenhang mit dem seinen er freilich andererseits sorgsam verschweigt — noch übertrumpfen, wie er sich ja auch ausdrücklich rühmt, alle Haeresien behandelt zu haben, während Augustin diesen Anspruch ablehnt (vgl. ob. p. 5 Anm. 1).

Zugleich hat wohl auch das „*auctoritate atque* ratione“ bei Augustin dem Verfasser des Praed. den Gedanken nahegelegt „*sancti* . . . . *orthodoxi viri*“ als Träger der veritas und ratio gegenüber den Ketzern (vgl. das „docens rationabiliter“ in den ersten Kapiteln) einzuführen. Und das alles konnte gut seinem eigentlichsten Zwecke dienen: der Bekämpfung des Augustinismus (vgl. w. u.).

Der Anspruch, alle Haeresien — auch die jüngstentstandenen — aufführen zu wollen, gab einen guten Vorwand dafür ab, mit den Nestorianern auch die von ihm eigens erfundenen „*praedestinati*“ in die Reihe der Haeretiker zu stellen. Schloss Augustins Ketzerbuch mit den Pelagianern, so sollte sein Verzeichnis mit dieser Karikatur Augustinscher Lehre seinen Abschluss haben (vgl. w. u.). Die Schilderung der früheren Ketzer aber und demgegenüber die Feststellung der „katholischen“ Wahrheit liess sich (ähnlich wie es in den von Augustin ihrer Anlage wegen gerügten Glaubensbekenntnissen eines Pelagius oder Julian geschehen war) leicht dazu benutzen, den Verdacht der Ketzerei von den eigenen Anschauungen fernzuhalten,[1]) dagegen vielleicht hier und da schon die Auffassung der Gegner in möglichste Nähe mit offiziell verdammten

1) Vgl. in der praef. des Praed.: „ut sciant . . . . omnium nos haereticorum definitionibus adversari“. cf. dazu den „epilogus“ von B. II und die Einleitung von B. III, sowie auch den Schluss von B. I.

Ketzern zu rücken, um dann endlich den Hauptschlag zu führen: die Gegner selbst mit ihrer Lehre unter die Ketzer zu bringen und sie in einem eigenen Buche zu bekämpfen.

Wir werden das im Einzelnen belegen können bei Besprechung der „Widerlegungen“ und der „Widerleger“, welche Praed. den Haeretikern entgegengesetzt.

2. Die auf kirchliche Autoritäten zurückgeführten Widerlegungen.

Die unter verschiedenen Namen auftretenden Widerlegungen zeigen Verwandtschaft untereinander, sowie Berührungen mit sonstigen Stücken im I. Buch des Praed., auch mit Stellen in B. III und mit Schriften, die dem Praed. schriftstellerisch oder sachlich nahestehn. Viele Sätze in den Widerlegungen tragen formelhaftes Gepräge.

Am wenigsten wunder nehmen kann das an solchen Stellen, an denen nur ganz allgemein dem Inhalt nach die Stellungnahme eines kirchlichen Lehrers im Gegensatz zur Auffassung der Haeretiker skizziert wird. Da konnte es leicht geschehn, dass ähnliche Gedanken auch ähnlich ausgesprochen wurden oder dass — besonders auch in Anknüpfung an das kirchliche (apostolische) Bekenntnis — der Ausdruck formelhaft wurde; ebenso dass Lieblingsgedanken des Verfassers wiederholt einflossen, dass die ihm charakteristische Auffassungsweise an verschiedenen Stellen sich geltend machte. Ist es doch zuweilen (so in Kpp. 2, 24, 25, 41, 63) nicht einmal ganz leicht festzustellen, ob ein Passus als Citat

gemeint ist oder als selbständiger Zusatz des Verfassers.

Wenn es in Kp. 2 von Linus heisst, er habe gelehrt (docens rationabiliter secundum sanctas scripturas veteris testamenti), deum qui cum Moyse locutus est, hunc esse omnium creatorem etc. . . ., und es in Kp. 5 als Thomas' Lehre (er wird ebenfalls als „docens rationabiliter" eingeführt) bezeichnet wird, „conditorem autem mundi unum esse deum, quem Moyses praedicavit fecisse caelum et terram et mare et omnia, quae in eis sunt," und wenn endlich auch in Kp. 23 ganz ähnlich von Apollonius gesagt wird, er habe dargelegt (reddens rationem), „hunc esse deum patrem domini nostri Jesu Christi, de quo Moyses in capite libri sui dicit: in principio fecit deus caelum et terram" [1]); so steht hinter alledem natürlich der Schriftsteller, der in Kp. 77 in eigener Ausführung schreibt: „nos autem Moysem a deo missum suscipimus et de mundo quid sentiamus et quid credamus, ab ipso didicimus" [2]).

Ausgeprägte Formeln finden vor allem dort ihre Stelle, wo es den „kirchlichen" Standpunkt in christologischen (a) oder trinitarischen (b) Fragen [3]) zu fixieren galt.

---

1) Vgl. Praed. III, 6 (MPL. 53 Sp. 651): nunquid non omnibus catholicis notum est, *deum* Hebraeorum *hunc esse patrem domini nostri Jesu Christi.* Die Kontinuität zwischen A.- und N. T.-licher Gottesoffenbarung (vgl. w. u.) betont auch Praed. I, 20 (*hunc esse deum,* qui se et prophetis ostendit etc.) in ähnlicher Wendung.

2) Vgl. auch in Kp. 3 von den Basilidianern: contra Moysem suscipiunt.

Auf „Moses" berief man sich überhaupt gern in nach Pelagius hinneigenden Kreisen. Vom „*sanctus* Moyses" schreibt Vincentius von Lerinum.

3) Vgl. aber auch mit dem ersten Glaubensartikel in Kp. 5:

a) Besonders deutlich ist die Anlehnung an das Bekenntniss in Kp. 11 (Zacchaeus von Caesarea gegenüber der Valentinianern): .... docens *dominum nostrum Jesum Christum* (dieselbe Fassung Kpp. 7, 14, 22 vgl. ob. 23) deum verum verumque hominem (per virginea secreta transisse) *ex semine David secundum carnem*, (sed) hominem *vere natum*, vere *passum*, vere *mortuum*, vere *resurrexisse a mortuis* et vere *ascendisse in caelis.*

Das hervorhebende „vere“ und „verum“ stellt sich dem „eumque nihil assumpsisse de Maria virgine etc“. im Vorhergehenden entgegen.

Aehnlich beginnt die Widerlegung des Clemens in Kp. 14: (docens) *vere natum* et *passum dominum nostrum Jesum Christum*, nihil ab eo in phantasia factum commemorans (vorher nach Augustin als Lehre des Marcus: Christum *non vere passum* sed putative) [1]).

b) *Trinitarische Formeln* — auf das Trinitätsdogma fällt im Praed. ein besonderes Gewicht — finden wir:

Kp. 36 (Tranquillus von Chalcedon gegenüber Noët):... ostendit enim *patrem verum*, *filium verum*, *spiritum sanctum verum*, *unum* quidem *deum per unam substantiam*, sed *tres per distinctionem personas credi debere confirmans.*

„*conditorem* .... *mundi* ....“ nach vorhergangenem „angelos *omnipotentiam* non habuisse etc.“

1) Zur Fassung in Kp. 11 vgl. das Symbol des *Phoebadius* von Aginnum (Hahn, Bibl. der Symbole 3 p. 260): Ita verum hominem, verum deum, unum eundemque verum hominem et verum deum intelligimus; oder die *pseudodamasianische* Formel (bei Hahn p. 277): ita verum hominem, et verum deum, unum eundemque verum hominem fuisse .... passum .... crucifixum .... assumtum in coelis.

Zu Kp. 14 vgl. schon Origenes (bei Hahn p. 11): et quoniam hic Jesus Christus *natus* et *passus* est *in veritate* et non per *phantasiam.*

Christologische Formeln sonst noch in Praed I: in den Widerlegungen Kpp. 60 und 73 (vgl. w. u.), sowie in Kp. 80 (s. ob.).

Kp. 41 (Dositheus von Seleucia gegen die Sabellianer): .... docens eum *totam trinitatem negare*, dum se aestimat unitatem defendere (das Folgende als Zusatz des Verf. gemeint? vgl. ob.). *Pater* enim *ingenitus*, *filius genitus*, *spiritus sanctus procedens ex patre*, *conaequalis per omnia* patri et filio. *Deitas* enim sic recipit *unitatem substantiae*, ut *distinctionem personae* non perdat.

Die Aehnlichkeit der Formeln [1]), in beiden Kpp. fällt ins Auge. Sie lassen sich aber auch mit denen in Kpp. 71 und 74 (s. w. u.) vergleichen und ebenso klingen sie auffallend an an Wendungen in den Bekenntnissen eines *Pelagius* oder eines *Julian von Eclanum* [2]).

Praed. hat an solchen Stellen eben geprägt vorgefundene Formeln und Schlagworte benutzt, wie sich Aehnliches bei ihm auch für grössere Zusammenhänge nachweisen lässt (vgl. die Darstellung in Kp. 80 s. auch w. u.). —

Bestimmte Anschauungen und Gedanken treten bei solchen Angaben immer wieder hervor:

1. Wir sahen, dass eine besondere Wertschätzung des A. T. dem Praed. eigentümlich ist (in Kpp. 2, 5,

1) Vgl. auch die Angabe in Kp. 26: „*trinitatem* in *unitate deitatis* nobiscum"; eine trinitarische Formel auch noch in Kp. 90 (Schluss von B. 1): „qui cum filio tuo et spiritu sancto unius veritatis obtines deitatem, unius deitatis obtines trinitatem".

2) Vgl. Kp. 71: trinitatem enim eiusdem substantiae confitentur; vgl. auch zu Kp. 41 „Gregor" in Kp. 73: quia totam trinitatem blasphemant.

Kp. 74 (s. w. u.): perfectus ergo *pater* perfectum ex se *genuit* filium, perfectus *ex patre* (auch hier kein filioque!) *procedit spiritus sanctus* .... Non enim sicut *tres personae,* sic tres deitates .... sed *una deitas* .... et una substantia confitenda.

In *Julians* Libellus fidei heisst es (vgl Pelagius, Lib. fid. ad Innoc.): .. Credimus et in spiritum sanctum, *deum verum, ex patre* (NB.) *procedentem, aequalem per omnia patri et filio,* .... et *distinguentes personas* .... *deitatem* tamen trinitatis *inseparabiliter* confitemur.

23). Dasselbe zeigt sich auch an Stellen, wo (auch hierin ähnlich *Julian von Ecl.*) die Helden des alten Bundes auf ein möglichst hohes Piedestal gestellt werden; zunächst in Kpp. 20 und 23:

Kp. 20 (als Lehre Dioskurs von Kreta): unum et verum deum in partes substantiales dividi omnino non posse; hunc esse deum qui se *et prophetis ostendit*, et *in se credentes ab omnibus periculis liberavit*, sicut Noë, Abraam, Isaac, Jacob filiosque Israel, Jonam, Susannam, tres pueros; et innumerabilia erga credentes in se quae ostendit deus signa virtutum, quibus se solum deum ostenderet.

Kp. 23 (Apollonius): .... hunc esse deum etc. (vgl. ob.) .... *Omnes veteris testamenti irreprehensibiles* secundum apostolum adprobavit, dicens: quis accusabit electos dei? Deus qui iustificat, quis est, qui condemnet?

Ganz ähnlich schrieb *Julian* im Lib. fidei: Sanctos autem veteris testamenti a deo iustificatos et eius iudicio saepe laudatos accusare non possumus, dicente apostolo: quis accusabit adversus electos dei etc [1].

Hierher gehört auch, was nach Kp. 34 Dionysius von Jerusalem über *Melchisedek* gesagt haben soll: (dicens) hunc et patrem habuisse et matrem, et hoc ideo dixisse apostolum, quia et genealogia ipsius et materna paternave prosapia non haberetur in eo ordine, in quo lex Hebraeorum adscripta est, *cum deo utique placuerit generatio Hebraeorum.*

Der Satz erinnert an die Auslegung, welche der *Pelagius*-Kommentar zur entsprechenden Stelle (Hebr. 7) hat [2].

1) Zur Aufzählung in Kp. 20 vgl. Praed. III, 11 (l. c. Sp. 650 B.): ab initio *omnes sancti* aedificationem mentibus contulerunt. Verbi causa, primus Abel aedificavit iustitiam, Noë innocentiam etc. etc. (cf. auch III, 12 Sp. 650 D, III, 22 Sp. 663 A).

2) bei Zimmer, Pelagius von Irland p. 432 (vgl. auch u. zu Kp.

Der hohe Wert des A. T. wird in Kp. 24 durch eine phantastische, dem B. Euphranon von Rhodus zugeschriebene Allegorie veranschaulicht; vgl. darüber w. u.

2. Das Gutgeschaffensein der Kreatur wird an zwei Stellen übereinstimmend in Verbindung gebracht mit der Freiheit des Willens (so ebenfalls *Julian* z. B. op. imp. 2,20 cf. 3,144 vgl. ob.).

Kp. 2 (Linus, vgl. ob.) .... et nihil in creaturis omnibus esse, quod possit pro sui natura esse vituperabile (das Folgende als Zusatz gemeint?). Omnia enim quae culpabilia iudicantur, actu, non conditione culpantur.

Kp. 35 (Theokrit gegen Bardesanes) .... (docens) deum bonum utraque fecisse, utraque copulasse, et carnis humanae non naturam, sed praevaricationem esse culpandam.

Die übrigen Stellen, an denen nur der Inhalt der Widerlegung angegeben ist, sind folgende:

In Kp. 38 als Inhaltsangabe einer Schrift *Cyprians* gegen *Novatian* [1]) (vorher: contra hunc beatus Xystus martyr et episcopus, et venerabilis Cyprianus, martyr Christi, tunc Carthaginiensis pontifex, scripsit *contra Novatum librum de lapsis*): *quod possint per poenitentiam recuperare gratiam, quam labendo perdiderant* (quod Novatus adserebat fieri omnino non posse). Die Schrift wird als „liber de lapsis" bezeichnet. Auf Cyprians Schrift

88): sine patre et matre dicit, non quod patrem et matrem non habuisset, sed genealogia illius non memoratur. Anders Philaster de haer. 148. Zur Gestalt des oben unterstrichenen Satzes liesse sich vielleicht vergleichen in Kp. 4: .... deo castitatem *plurimum placuisse.*

1) Praed. nennt ihn, wie Augustin, Nova*tus*. Vgl. dazu Harnack in T. U. XIII, 1 p. 26 Anm. 4: der Name, „Novatiani" sei „inkorrekt gebildet, als hiesse der Mann Novatus .... Nannten sich die Anhänger des Novatian in Rom selbst Novatiani, so versteht man es, dass bald — namentlich im ganzen Orient — der Stifter des Schismas stets Novatus genannt worden ist".

desselben Titels passt die Angabe aber nicht, da diese vielmehr der laxen Auffassung gegenübertritt. Man könnte an eine spätere Schrift Cyprians [1]) denken, der in dieser Frage seinen Standpunkt nachher ja wiederholt änderte, bis er der Sprecher der karthagischen Synode wurde, welche allen bussfertigen Gefallenen Wiederaufnahme gewährte [2]). Aber da wir eine Schrift Cyprians unter dem Titel „de lapsis" haben, wäre das doch bedenklich. Es ist anzunehmen, Praed. habe blos darum gewusst, dass Cyprian solch eine Schrift verfasst habe, andererseits aber mit Novatian (bei ihm ja auch Novatus genannt) trotz des entgegengesetzten Standpunkts Cyprians Gegner Novatus verwechselt.

Die Worte können aber m. E. nicht zugleich auch auf eine Schrift des vorher genannten römischen Bischofs Xystus [3]) bezogen werden, schon um der Form des Aus-

1) Harnack will ep. 55 (53) Cyprians, an *Antonianus* darunter verstanden wissen.

2) Vgl. Harnack a. a. O. p. 19 Anm. 2.

3) Harnack hat a. a. O. p. 44 ff. die Stelle eingehend besprochen. Sie bietet ihm als äusseres Zeugnis den Abschluss seines Beweisganges, vermöge dessen er die pseudocyprianschc Schrift „ad Novatianum haereticum, quod lapsis spes veniae non est deneganda" B. Sixtus II zuweist. Mit der Notiz sei einerseits der „liber ad Antonianum" gemeint, zugleich aber soll sie sich auch in besonderer Weise (a. a. O. p. 49) auf den vor Cyprian im 38. Kapitel genannten Xystus beziehen als zuverlässige Mitteilung „Sixtus II habe ein liber contra Novatianum de lapsis verfasst". — Hat nicht aber amende vielmehr schon Praed. jene Schrift „ad Novatianum" für cyprianisch gehalten und sie mit Cyprians „de lapsis" verwechselt? vgl. die oben wiedergegebene Ueberschrift mit der Angabe im Praed. Allerdings ist dieselbe (Harnack a. a. O. p. 2) erst später hinzugefügt, die Schrift zwar in den Cyprian-Codex aufgenommen, aber hier nicht ausdrücklich als von Cyprian verfasst bezeichnet. — Erwähnt sei noch, dass Hieronymus de vir. ill. 65 von B. *Cornelius* schreibt: .... scripsit epistolam ad Fabium Ant. .... et aliam *de Novatiano* et *de his qui lapsi sunt.*

drucks willen[1]). Bei zahlreichen Irrtümern des Praed. bezüglich der Chronologie römischer Bischöfe (vgl. Kpp. 16, 82, 84, aber auch 26 und 86) kann diese Notiz auch für Feststellung eines Zusammenstosses zwischen Sixtus II und Novatian keine allzu starke Stütze abgeben.

Das Problem der „recuperatio" der „lapsi" wird auch in Kp. 48 berührt vgl. w. u.

Endlich wird ein Hinweis genügen auf die Inhaltsangabe von Hieronymus' Schrift gegen Jovinian (adversus Iovinianum libri duo) in Kp. 82 (scripsit etiam contra hos Hieronymus presbyter certos libros, quos qui plenius legerit, et quanta bona virginitas et continentia et abstinentia habeat, discit, et quanta mala edacitas et luxuria habeat, perhorrescit), sowie auf die

1) Gewiss schreibt Praed. (Harnack a. a. O. p. 44 A. 1) in Kp. 88 ebenfalls von zwei Schriftstellern: post hunc autem scrip*sit* contra hos et Augustinus Hipponensis episcopus, et Hieronymus presbyter Bethlemites, vgl. auch Kp. 26: scrip*sit* contra eos librum sanctus Soter papa urbis, et Appollonius Ephesiorum antistes.

Aber in K. 38 liegt die Sache doch anders. Zwei Mal wird ein Bekämpfer der Novatianischen Haeresie mit einem „contra" eingeführt (also nicht etwa: contra hunc . . . . Xystus . . . et . . Cyprianus scripsit oder: b. Xystus . . . et . . Cyprianus . . . scripsit contra Novatum etc., sondern): 1. *contra hunc* beatus Xystus martyr et episcopus, 2. et venerabilis Cyprianus martyr Christi, tunc Carth. pontifex (man beachte auch die vielen Epitheta, welche das folgende „scripsit" von Xystus weit abrücken) *scripsit contra Novatum* librum de l. etc. Selbst wenn — ebensogut kann allerdings der erste Satz für sich gedacht sein (vgl. „unde Gregorius" in Kp. 76) oder aber das Praedikat (wie Kp. 6, auch Kp. 44) ausgeblieben — das zu setzende „scripsit" schon im ersten Satz dem Verfasser vorschwebte und die Fortlassung des Verbums veranlasste, so kann doch die Angabe nach dem zweiten „contra" sich nur noch auf Cyprian und nicht mehr auf Xystus beziehen. — vgl. zu der St. auch „Arnobius" im Psalmenkommentar (zu Ps. 138 MPL 53 Sp. 545) über Novatian „ut non solum recuperasse, quod amiserat, probaretur etc.

Sätze „debere spiritaliter[1]) scripturas advertere“ (docuit . . . Paulus) in Kp. 9 und „eos ministros esse Satanae etc.“ (von Barnabas gesagt vgl. w. u.) in Kp. 7.

An anderen Stellen wollen jedoch zweifellos Argumente und Beweisgänge der genannten kirchlichen Autoritäten selbst wiedergegeben werden,[2]) ja oft genug wird mit einem „inquit“ (vgl. Kpp. 15, 18, auch 26), „dicens“ (18, 29) u. dgl.[3]) ein Stück ausdrücklich als wörtliches Citat eingeführt (zuweilen mit vorausgeschickter Zusammenfassung des Inhalts)[4]).

Gleichwohl verhält es sich mit diesen Stücken nicht anders als mit den besprochenen. Durch Form und Inhalt erweisen sich diese Citate als Fälschungen des Verfassers. In Kp. 14[5]) lässt Praed. den römischen Clemens (vorher die Formel „*vere* natum

---

1) Vgl. übrigens Augustin in Kp. 9: Nazaraei . . . omnia . . . veteris legis observant, quae Christiani . . . non observare carnaliter, sed *spiritaliter intelligere* didicerunt.

2) So eigentlich bereits in der Widerlegung der Nikolaiten durch Johannes Kp. 4, oder in Kp. 5: mundum initium habuisse etc. Angelos autem omnipotentiam non habuisse etc., vgl. ob.

3) Praed. hat zur Einführung der Widerlegungen eine Fülle von Ausdrücken: „docens rationabiliter“ Kpp. 2, 4, 5, 6, einfach „docens“ Kpp. 7, 10, 11, 14, 15, 20, 35, 41, „ostendens“ Kpp. 19 und 20, „de quibus ait“ Kpp. 73 und 74, „dicens“ Kpp. 29, 34, 48 (86) u. s. w. Es fällt auf, dass dieselben Ausdrücke in nahe beieinanderliegenden Kapiteln stehn (vgl. ob.). Im Uebrigen können auch diese Einführungen (vgl. etwa noch „dicebat“ Kp. 8, „dicentes“ 18, „docuit“ 9, „reddens rationem“ 23, „convicit scripturarum ratione s.“ 24, „obiiciens eis . . . epistolam“ 25, „asserens“ 26, 47, „quod“ 38, „in eo“ (occurrit quod) 40, „ita“ 46, „unde“ 76) einen Beweis für die Beweglichkeit des Schriftstellers geben.

4) So in Kpp. 15, 24, 60.

5) Ueber Kp. 4 und 5 s. ob.; auch Kp. 34 liesse sich hier vielleicht heranziehen, vgl. ob. p. 12.

et passum d. n. J. Chr. etc. vgl. ob.) argumentieren: et evidenter ostendens, quod veritas inimica falsitatis falsum in se nihil penitus habere potuerit, sicut nec lux in se tenebras habere potest, nec benedictio maledictionem, et si ista commisceri possent, deum tamen docuit mendacio impossibile esse misceri.

Inhaltlich erinnern sie an Praed. III, 6 [1]) (impossibile est enim tenebris et lumini, bono et malo, vitae et morti, veritati et mendacio simul habere consortium). Der Aufbau aber hat ein genaues Seitenstück an dem Gregor-Citat in Kp. 73 (vgl. w. u.) [2]).

In der „Aphrodisius" zugeschriebenen Widerlegung Kp. 47 sind die Gedankengänge, abgesehn von der Reihenfolge, genau nach den Sätzen gestaltet, mit denen vorher in engem Anschluss an Augustin die Haeresie des Hierakas beschrieben war [3]): (adserens) *resurrectionem carnis* et novo et veteri testamento esse firmatam. *Infantes* autem iam homines esse, et sicut si quis eos occidat, homicidae suscipit crimen, sic qui eos *baptismate consecrat*, mercedem sibi de hominis salute

1) MPL 53 Sp. 640 C/D. vgl. auch III, 14 (l. c. Sp. 653 B): asseruit se nobis veritas, et fallacia est a veritate exclusa.

2) Man halte nebeneinander:

Kp. 73: Deus ergo lux est et quemadmodum caedi *potest* lux? . . . . *sicut nec* sol, qui in arbore inluxit.	Kp. 14: (. . quod veritas inimica falsitatis) falsum in se nihil penitus habere *potuerit, sicut nec lux* in se tenebras habere *potest* . . . .
Etiamsi solis *lux possit* a verberante concidi, in Christo *divinitas non posset* a cruciante contingi etc.	*Et si* ista commisceri *possent deum* tamen . . . mendacio *impossibile esse* misceri.

3) . . Hi *resurrectionem carnis* negant. Monachos tantum et monachas, et eos qui *coniugia* non habent, in *communionem* recipiunt. Ad regnum caelorum non pertinere *parvulos* dicunt, quia non sunt eis merita ulla certaminis quo vitia superantur.

adquirit. *Communionem* nulli negandam nisi his qui praetermissis *coniugibus* propriis alienas requirunt. Zur Form des Ausdrucks liesse sich vergleichen „homicidarum" in Kp. 64 und „baptismate consecrando" in Kp. 88.

Kp. 48 heisst es von Basilius gelegentlich des meletianischen Schismas (das Vorhergehende nach Augustin!): Quibus restitit sanctus Basilius episcopus Cappadociae, dicens *maiorem spei et fidei* (Genet.! vgl. ob.) *caritatem, quae omnia tolerat, et manum lapsis magis porrigendam.* Hortatur etiam desperantes recuperatione provocandos ut redeant: *siquidem etiam angelis in caelo gaudium faciat unus poenitens quam nonaginta novem qui non peccaverunt.*

Abgesehn von chronologischen Schwierigkeiten [1]) scheint es verdächtig, dass auf I Kor. XIII angespielt wird, welche Stelle Praed. auch Kp. 40 (I Kor. 13, 3) und 81 (I Kor. 13, 2) Schismatikern (von eigentlichen „Haeretikern" unterschieden) gegenüber ins Feld führt. Basilius hat mit der Beweisführung ebensowenig zu thun, als dem Praed. über seine Bekämpfung der Meletianer überhaupt besondere Nachricht zu Gebote stand.

---

1) Als das Schisma des Meletius entstand (306), war Basilius noch nicht geboren (vgl. schon *Auvray*, Censure p. 48: . . . qu'il en fait contre les hérétiques, qui *commencèrent leur schisma devant qu'il fut né.*).

Allerdings hat es ja noch bis ins 5. Jh. hinein „Meletianer" gegeben, wenngleich mit den Arianern vermischt und verschmolzen (cf. auch Aug. de haer. 48: nunc autem dicuntur Arianis esse coniuncti; Praed. hat diesen Satz ausgelassen). Aber Praed. drückt sich hier doch so aus, als ob Basilius (zu „episcopus *Cappadociae*" cf. *Hieronymus*, de vir. ill. 62 von Bischof *Alexander*) gleich beim Entstehn des Schismas eingegriffen hätte (quibus restitit!). Praed. hat eben die Zeitverhältnisse nicht deutlich gesehn und sich einfach unter einem bekannten Namen im Gegensatz zu dem bei Augustin Erzählten etwas zurechtkonstruiert. Vielleicht spielte eine Verwechslung mit dem Schisma des Meletius von Antiochiên mit hinein.

Als wörtliches Citat bringt Kp. 15[1]) (Widerlegung des Colorbasius durch Theodotus von Pergamum) die Allegorie von der siebenfältigen Wirkung des Geistes, welche (vgl. ob. Abschn. III) nicht recht dahin gehört. Vielmehr musste erst die Lehre des Colorb. unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt werden (et has septem *ecclesias* etc.), um die Ausführung gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Sie berührt sich mit Darlegungen der Gnadenlehre im Sinne des Pelagius, mit einer derartigen Stelle in Praed. III (K. 28) auch stilistisch sehr nahe.

Wörtliche Citate wollen auch Kpp. 18 und 19 enthalten.

Kp. 18 (Theodorus und 32 Bischöfe zu Antiochien): . . . dicentes eis illud quod sanctus spiritus locutus est per prophetam: Vae his qui dicunt de bono malum, et de malo bonum, qui ponunt tenebras lucem, et pro luce tenebras: *constat ergo vos a vobis ipsis esse damnatos, qui eos vultis magnos et iustos adscribi, quos pro facti sui qualitate deus perpetuae gehennae incendio destinavit.*

Kp. 19 (Perigenes Argus gegen die Sethianer) . . . ostendens eis de uno sancto vero et iusto Isaac duos natos geminos uno pariter utero editos; unum ad superiora divinae gratiae penetrasse, alium ad inferiora inferi devenisse. *Unum itaque e duobus inquit: aut naturae malae sunt filii, et ambo sic quod sunt nati, damnandi sunt, aut naturae bonae sunt, et pro facti sui qualitate iuste alium benedictio coronavit, alium maledictio cordemnavit.*

Das „a vobis ipsis esse damnatos“ in Kp. 18 erinnert an „homines autem seipsos damnare“ in Kp.

1) „una forma est, *inquit,* etc.“ Das Ganze ist zusammenfassend eingeleitet: docens septem ecclesias *in septiformi spiritu* consecratas.

23 [1]). Vor allem aber kann es gewiss kein Zufall sein, wenn in zwei aufeinanderfolgenden Kapiteln, beide Male (in Kp. 18 vgl. „*vos*“ etc., in Kp. 19 „*inquit*“) besonders als ipsissima verba des entsprechenden Kirchenmannes eingeführt, sich wörtlich übereinstimmend die Wendung findet: *pro facti sui qualitate.* Praed. hat auch hier wie oft den einmal hingeschriebenen Ausdruck beibehalten [2]).

Ferner sind die Sätze „unum . . . e duobus, inquit, etc.“ in Kp. 19 Beweisgängen im III Buch des Praed. völlig konform [3]). Vgl. auch zur Gegenüberstellung „benedictio . . . maledictio“ Pr. I, 14: „nec benedictio maledictionem“.

Endlich ist auch darauf hinzuweisen, dass die Geschichte von Jakob und Esau — an sich ein naheliegender Stützpunkt für Augustins Auffassung —

1) Vgl. auch am Schluss des „prologus“ zu B. III (MPL 53 Sp. 628): ut ex hoc *ipsi sui damnator* existat, qui catholicam doctrinam deserens, consensum suum huius libri voluerit contagione violare.

2) B. III hat im 1. Kp. (l. c. Sp. 632 c): post *facta sua* homines iudicare. Zu „perpetuae gehennae incendio“ Kp. 18 wäre vielleicht „incendium sempiternum“ III, 17 (Sp. 658 B) zu vergleichen, zu „unum ad superiora divinae gratiae penetrasse, alia ad inferiora inferi devenisse“ in B. II (l. c. Sp. 623 A vgl. B. III Kp. 5 Sp. 639 c) „et ab inferioribus inferiorum ad superiora superiorum ascendit“ (vgl. auch I, 60 im Tertullian-Citat: ad inferos inferiores).

3) III, 31 ist die Aehnlichkeit besonders frappant. Vgl.

Pr. III, 31.	Pr. I, 19.
Unum vobis eligite *e duobus.*	*Unum* itaque *e duobus,* inquit;
Aut bona est generatio et concupiscentia;	*aut* naturae *malae* sunt filii et ambo sic quod sunt nati.....
aut malae sunt nuptiae *et* iniqua concupiscentia.	*aut* naturae *bonae* sunt *et* pro facti sui qualitate etc.

Aehnliche Alternativen liebt Praed. überhaupt vgl. III, 3 (Sp. 638 A), III, 8 (Sp. 646 D), III, 33 (Sp. 664 A); aber auch I, 88 (vgl. ob.): aut potest etc.

von Julian von Ecl.[1]) in ähnlicher Weise ausgelegt und verwendet worden ist wie hier, wo offenbar (vgl. auch vorher „ex quo semine sibi deus iustos *eligeret*, dazu ob.) mit den Sethianern Augustin getroffen werden sollte.

Kp. 24 (vgl. ob.) haben wir ein längeres Stück, das — wenigstens z. T. als wörtliches Citat[2]) — auf Euphranon, Bischof von Rhodus, zurückgeführt wird: „ . . Quos convicit scripturarum ratione sanctarum, in quibus legitur deus educere de terra panem ad confirmandum cor hominis et vinum ad laetificandum. *Vini autem non usus necessarius, sed nimietas inimica saluti culpanda est.* Carnis vero resurrectionem ab illo promissam esse, qui in praesenti mortuos suscitabat; qui si mentitus fuisset, mortuos utique suscitare non potuisset. Sanctos esse apices testamenti veteris sicut fundamenta domus, praeclare docuit, *dicens*, Fundamenta domus *circa squalida loca sunt posita*, ut ea quae sunt superius nullam *contumeliam stercorum patiantur.* Superiora ergo domus laquearibus auratis, parietibus pictis, et vario marmorum metallo sunt edita, *inferiora* vero, humori terreno vicina *digesta* etiam superiorum universa *suscipiunt. Quid ergo nunc faciemus*?

1) Op. impf. I, 132 (MPL 45 Sp. 1131): . . . et ostendit (sc. „gentium magister“), non in seminibus humani generis, sed in moribus esse distantiam, ... siquidem Jacob et Esau una seminis exceptione concepti, et una vi parientis effusi, diversa nimium *pro meritorum diversitate* pertulerint . . . . Esau enim profanus et fornicator . . . . . quaesivit *benedictionem* quam speraverat, nec adeptus est . . . . . Jacob autem quietus et mitis . . . ad hoc usque provectus est, ut sicut Abrahae et Isaac, ita etiam et Jacob deus in sancto populo diceretur (daran schliesst sich die Anwendung auf Israel und die Heiden, welche Praed. ebenfalls kennt vgl. III, 2 l. c. Sp. 633 Df.)

2) „dicens“; vorher zusammenfassend: sanctos esse apices . . . . docuit.

si auferimus inferiora, superiora corruunt. Tamen si destruenda erant inferiora, non hoc alius poterat nisi dei filius facere. *Videamus nunc*, utrumnam ipse destruxerit hoc quod nos dicimus permanere. Putatis, inquit, quia veni legem destruere aut prophetas? Non veni legem solvere, sed adimplere. Haec et his similia *dicens* sanctus Euphranon etc.

Die Widerlegung folgt wieder Schritt für Schritt der von Augustin entlehnten Schilderung [1]).

Zum Satz „*vini* ... *non usus* ... *sed nimietas* ... culpanda est“ (vielleicht auch als Zusatz des Schriftstellers gemeint, da im Indikativ) vgl. in Kp. 64 (jedenfalls als selbständige Ausführung gewollt): *non* ergo *vini haustu*, sed *nimietate* criminia committuntur (zu „culpanda est“ auch das „culpabilia“ und „culpantur“ in Kp. 2). Das Bild von dem dem Schmutz ausgesetzten Fundament des Hauses hat Parallelen bei *Arnobuis* J. (vgl. Exk. II). Verwandtschaft in Gedanken und Ausdruck zeigt aber auch — trotz Verschiedenheit in Zusammenhang und Einzelzügen — das *Tertullian*-Citat in Kp. 60 [2]).

Es ist nun aber weiter (vgl. ob.) Praed. ein Meister spitzfindiger Logik. Besonders im III. B. tritt das hervor.

---

1) Die drei Punkte: 1. Weintrinken, 2. Auferstehung, 3. A. T. werden in derselben Reihenfolge behandelt wie vorher. Auch die Wortfolge „carnis ... resurrectionem“ bleibt die gleiche (wie in Kp. 47 „resurrectionem carnis“).

2) Vgl. besonders:

Kp. 60: ... *digesta* sua abluentem, ... ut *stercoreas iniurias suscipiat* ... cunctarum sordium est squalorem ... *perpessus*.	Kp. 24: ... ut nullam contumeliam stercorum patiatur ... *digesta* etiam . . . universa *suscipiunt*.

Uebrigens zeigt Praed. eine ganz merkwürdige Vorliebe für ähnliche Situationen, vgl. in B. I noch Kp. 75, in B. III etwa Kp. 17 (l. c. Sp. 656 D).

In Antithesen [1], in Schlüssen e contrario (dabei verschiedene Formen angewandt: Frage- [2], Bedingungssätze [3] u. s. w.) reiht dort der Verf. oft lange Ketten von Schlussfolgerungen aneinander. Dabei schiebt er gern rhetorische Fragen [4] ein. Nun findet sich unter diesen Fragen wiederholt auch die hier gebrauchte: „*quid* (ergo) nunc faciemus"? [5], ebenso wie die Struktur des Satzgefüges in Kp. 24 an sonstige Beweisgänge im Praed. (in der Art der Beweisführung zeigt Praed. wieder eine auffallende Aehnlichkeit mit J u l i a n v o n E c l.) erinnert [6]. Ebenso werden — wie hier — mit „videamus ergo" auch in B. III Schriftstellen zum Beleg eingeführt.

Auch dieses Stück kann, nach Ausdruck und Aufbau, von niemandem stammen als vom Verfasser des Praed. —

---

1) S. in B. III. z. B. Kp. 6 (l. c. Sp. 640 B), aber auch sonst oft genug; in B. I auch noch Kp. 19, vgl. ob.

2) Etwa III, 10 (l. c. Sp. 648 C): quid nunc dicturus est? Ego de labore meo dives sum, quia volui, quia cucurri? Non hoc dicit, sed dicit etc.

3) Cf. III, 1 (l. c. Sp. 632 D): Et tamen, si ipse creavit, quos praedestinavit ad poenas, praevenit meritum occidendi ... Hoc deus noster nunquam fecit; oder III Einl. (l. c. Sp. 629 C): si enim praedestinatio finibus suis terminum fixit, iniusta est lex, quae fines cupit invadere alienos etc.

4) So: „et nos quid dicimus?" (Sp. 658 A), „ut quid nunc voluerimus?" (Sp. 658 D), „quid nunc iubetis?" (Sp. 659 B), „quid tu dicis?" (Sp. 663 C), „quid nunc agimus?" (Sp. 668 C) u. a.

5) Vgl. B. III Einl. (l. c. Sp. 629 D): utrumque scriptum est; *quid nunc faciamus* eligite; III, 8 (Sp. 646 D): si ita est, *quid nunc faciemus* de te, qui non petis?

6) Vgl. B. III Einl. und die Schlussketten in III, Kp. 1 (l. c. Sp. 632 D).

I, 24:	III, Einl.	III, 1.
Quid nunc faciemus?	quid nunc faciamus, eligite.	
Si auferimus inferiora,	Si iam sunt vasa irae	... si ipse creavit, quos

Kp. 25 (Epiphanius von Ancyra gegen die Tatianer):

a) .. obiiciens eis Pauli apostoli epistolam ad Timotheum primam, eo quod habeant cauteriatam conscientiam, prohibentes nubere et abstinere docentes a cibis, quos deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus et his qui cognoverunt veritatem; quia omnis creatura dei bona est, et nihil abiiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur. Sanctificatur enim per verbum dei et orationem.

b) Abstinentes autem nostros catholicos idcirco laudamus, quia non accipiunt cibos, (im Text fehlt offenbar: *non*) quasi qui dicant malum esse accipere, sed bonum dicunt et optimum, quod se asserunt esse *ad percipiendum indignos.* Sic fit ut et illud statutum apostoli conservetur, quod ait. Non manducans manducantem non iudicet, et manducans non manducantem non spernat. Non enim creaturam accusat, sed se talem esse pronuntiat, qui se dicat huius epulis refici non mereri.

Der zweite Abschnitt könnte auch hier blos als erläuternder Zusatz des Verfassers gemeint sein. Er kann aber auch in keinem Falle als wirkliches Citat betrachtet werden, denn

---

superiora corruunt	aptata a deo ut peccent .... fundamus nos etc.	praedestinavit ad poenas, praevenit meritum occidendi .....

(zu ergänzen etwa: das darf nicht geschehn).	Hoc deus noster nunquam fecit.
Tamen si destruenda erant inferiora, non hoc alius poterat nisi dei filius. Videamus ergo, utrumnam etc. (Schriftbeweis Matth. 5,17).	Si vester est aliquis alius, ipsi isti irrogate blasphemias. De deo autem nostro dicit propheta etc. (Schriftbeweis).

Vgl. zum letzten Passus l. c. Sp. 633 B: *videamus ergo* vasa irae quo ordine aptentur in interitum. *Audi apostolum* (es folgt 2 Tim. 2, 20—22); cf. auch vorher Sp. 632 A: videamus nunc, si non etc.

1) erinnert „non enim creaturam accusat“ im letzten Satz an Wendungen in Kp. 2 („et nihil in creaturis omnibus esse, quod possit pro sua natura esse vituperabile“) oder Kp. 35 (... et carnis humanae non naturam esse culpandam)[1];

2) stellt sich die eigentümliche Motivierung des Fastens, als Ausdrucks der Demut im Sinne der Ueberzeugung vom eigenen Unwert, in einen Zusammenhang mit der Gesamtauffassung des Praed., welche in der ersten Hälfte der Widerlegung mit den Worten des Paulus ausgesprochen wird „omnis creatura dei bona est“[2]), wie insbesondere mit der — offenbar (vgl. ob.) in besonderen Verhältnissen wurzelnden — Abneigung des Verfassers gegen jede Ueberschätzung der Askese.[3]) — Nach Kp. 29 soll „sanctus Joannes Constantinopolites episcopus“ (Chrysostomus) die Tessarakaidekatiten dadurch zur Annahme der allgemein-kirchlichen Praxis bewogen haben, dass er und „sein Klerus“ mit ihnen eine Osterfeier abhielt. Dann habe er gesagt: sicut *nos vobiscum celebravimus pascha* (vorher: abiit cum clero suo et *cum eis pascha celebravit)*, venite et vos nobiscum

1) Vgl. accusare in ähnlichem Sinn B. III in Verbindungen wie „accusa reatum in homine“ (Sp. 638 A) oder „dei autem iustitiam accusatis“ (Sp. 640 A); zu „sic fit, ut illud statutum apostoli conservetur“ cf. Sp. 621´B: „certaque sit nostris sensibus apostolico ore sententia“.

2) Aehnlich B. I Kpp. 2, 19, 35, 65 und 66. Ethisch gewandt ergab sich daraus die Betonung des freien Willens (von Gott gut geschaffen, wird der Mensch durch eigenes Verschulden schlecht) cf. Kp. 18 und 19 (vgl. ob.).

3) Was von Gott „gut“ geschaffen ist, kann man ruhig hinnehmen und geniessen, cf. auch Kp. 24 und 64 (ebenso 35 und 66). Damit steht im Zusammenhang die Schätzung von Ehe und Konkupiscenz im Sinne Julians in B. III. Der Satz vom „Gutgeschaffensein“ wird hier in B. III besonders auf den Gegensatz gegen die Praedestinationslehre zugeschnitten, vgl. w. u.

suscipite[1]). — Dieser Ausspruch wird nicht anders zu beurteilen sein als etwa der angebliche Satz aus dem Damasusbrief in Kp. 85[2]).

Unter den wörtlichen Citaten sind aber auch einige, welche auf bekannte Kirchenmänner derart zurückgeführt werden, dass wir auch die Lehranschauung der Genannten, zur Prüfung der Etikette auf ihre Richtigkeit, vergleichend heranziehen können. Es sind das:

1. das lange *Tertullian*-Citat in Kp. 60,

2. die unter dem Namen des *„Gregorius“* in Kpp. 73, 74 und 76 gegebenen Widerlegungen.

Wir beginnen mit letzteren. Zunächst muss schon auffallen (vgl. w. u.), dass bei verschiedenem Thema gerade in nahe zusammenliegenden Kapiteln derselbe

---

1) vgl. auch in Kp. 29: „... in multis civitatibus obtinuit“ mit Kp. 21: „... per singulas sunt civitates damnati“ oder auch mit Kp. 22. Anhänger der alten kleinasiatischen Osterpraxis hat es im Orient noch lange gegeben. Nach Athanasius war diese Praxis noch im 4. Jh. in der ganzen Diözese Oriens üblich. Und, obgleich in Nicaea für judaistische Ketzerei erklärt, hat diese Richtung noch auf dem Konzil zu Ephesus 431 eine Rolle gespielt (vgl. Hefele, Konz. gesch.). Für ein besonderes Vorgehen gegen sie von seiten des Chrysostomus aber giebt es sonst kein Zeugnis.

2) Ueber den Damasus-Brief sowie über die angeblich von „Theodorus“ stammende Widerlegung der Florianer vgl. ob.

Wir sahen, dass Praed. Kp. 65 den Coluthiani aus dogmatischen Rücksichten genau das Gegenteil von dem zuschrieb, was nach Augustin ihre Lehre ausmachte (Aug.: deum *non* facere *mala*; Praed.: deum creasse mala et bona, weiterhin eine wieder echt „Juliansche“ Scheidung von „substantia“ und „species“). Damit war er aber den in Kp. 66 nachfolgenden Florianern ins Gehege gekommen (nach Augustin Vertreter des gegenteiligen, ebenfalls haeretischen Extrems: deum creasse mala) und bot dann da eigentlich einfach dasselbe etwas modificiert (malas *animas* et bonas a deo creari). Dann gab er dem wieder eine auf Augustin hinzielende Wendung

Gewährsmann erscheint: „de quibus ait Gregorius episcopus“ (Kpp. 73 und 74), „unde Gregorius“ (76).

Praed. kann bei dem „Gregorius episcopus“ kaum an einen anderen[1]) gedacht haben als an Gregor von Nazianz[2]), gewiss den bekanntesten und „orthodoxesten“ Gregor, den er ausfindig machen konnte. Daneben könnte höchstens noch Gregor von Nyssa in betracht kommen. Es findet sich aber weder bei

---

(... qui malitiosi sunt ... non mutantur). Das führt ihn endlich in der Widerlegung zu direkter Polemik (... constat ergo animas bonas a deo conditas; je nach der „diligentia“ oder „negligentia“ könnten sie besser oder schlechter werden). Sprachliche Uebereinstimmung mit anderen Stellen im Praed. (auch über den als Beispiel für das Schlechtwerden der Guten genannten Judas schreibt Praed. III, 5 ganz ähnlich) machten es neben der eben erwähnten Tendenz (zu der scharf markierten Anschauung vgl. die ob. citierten Stellen bei Julian, im Op. imp. 3, 144 und 2, 20 MPL 45 Sp. 1305 und 1149) zweifellos, dass die Widerlegung des „Theodorus“ aus derselben Schmiede stammte wie das Vorhergehende.

Der Satz in Kp. 85 aber, welcher aus einem Brief des B. Damasus an Kaiser Valentinian entnommen sein will, ist vielmehr, wie wir sahen, — dem unmittelbar Vorhergehenden völlig konform — nach dem vorher Geschriebenen gestaltet.

1) Man könnte noch (Oehler im Register des Corp. Haer. I p. 409 „Gregorius *papa*“!) an Gregorius Thaumaturgos denken und etwa in seinem bei Gregor von Nyssa und Rufin erhaltenen Glaubensbekenntnis (Hahn, Bibl. der Symbole p. 253f.) zu Kp. 74 vergleichen (ich gebe die alte lateinische Uebersetzung): unus deus ... *perfectus perfecti genitor*, filius verus de patre vero ... et *unus spiritus sanctus perfectus* ... perfecta vita viventium ... *trinitas perfecta.* Aber — die vielfach bestrittene Echtheit des Symbols vorausgesetzt — die Uebereinstimmung mit Praed. ist da doch offenbar nur eine zufällige, umsomehr als gerade die gleiche Fassung der entsprechenden Stelle bei Praed. andere Gründe hat (vgl. u.). Auch fänden wohl die sonstigen in Kp. 74 gebrauchten trinitarischen Formeln bei dem grossen Origenisten des 3. Jh. kaum eine Stelle. Anklänge an sonstige charakteristische Stellen in den Citaten lassen sich bei diesem Gregor nicht nachweisen.

2) So schon das Register der opp. Sirmondi ed. Baune, danach MPL 53 Reg.

diesem noch auch bei jenem eine den fraglichen „Citaten“ des Praed. gleichlautende Stelle. Es ist auch von vornherein unwahrscheinlich, dass einer der beiden kappadozischen Theologen sich so ausgedrückt hätte. Zunächst Kp. 74[1]). Da erinnert es zwar an das Schibboleth der Kappadozier — *μία οὐσία* (*φύσις*, *θεότης*), *τρεῖς ὑποστάσεις* (*ἰδιότητες*, *πρόσωπα*) —, wenn wir am Schluss des Kapitels lesen: Non enim sicut sunt *tres personae*, sic *tres deitates*, sed sunt tres, pater et filius ct spiritus sanctus, sed *una deitas*, una maiestas, una virtus, una voluntas et una *substantia* confitenda.“ Ja es finden sich bei beiden Gregoren Stellen, an welchen die Uebereinstimmung mit dem angeführten Satze eine ziemlich weitgehende ist[2]). Auch die *χαρακτῆρες*, die Unterscheidungsmerkmale, welche jene für die drei Hypostasen aufstellten (neben der *ἀγεννησία* des Vates das *γεγεννῆσθαι* des Sohnes und das *ἐκπορεύεσθαι* des Geistes) sind vorhanden: ... *pater* ..... *ex se genuit filium* ..... *ex patre procedit spiritus sanctus.*

Aber die Anschauungen der Kappadozier in diesen Stücken waren der Mit- und Nachwelt ja bald in Fleisch und Blut übergegangen. An ihre Sätze klingen die verschiedensten Symbole jener Zeit an und zum Teil

---

1) Vgl. zum Folgenden ausser den Dogmengeschichten: Ullmann, Gregor von Nazianz 2. Aufl. Gotha 1867; zu Kp. 74 insbes. p. 292 ff.

2) Vgl. Gregor von Nazianz Or. XXX. (theol. 4) T. I p. 561, Or. XXXI (theol. 5) T. I. p. 565, 577, auch Ep. ad. Cled. I T. I p. 92 im Gegensatz zu Apollinaris; noch ähnlicher Gregor von Nyssa an Stellen wie ep. 5 (MPG 46 Sp. 1032): *εἰ δέ τις δύο ἢ τρεῖς θεοὺς ἢ τρεῖς θεότητας λέγει, ἀνάθεμα ἔστω* ..... *Ὅσοι δὲ τῷ κανόνι τῆς ἀληθείας στοιχήσουσι καὶ τὰς τρεῖς ὁμολογοῦσιν, ὑποστάσεις, εὐσεβῶς ἐν τοῖς ἑαυτῶν ἰδιώμασι γνωριζομένας, καὶ μίαν πιστεύουσιν εἶναι θεότητα, μίαν ἀγαθότητα, μίαν ἀρχὴν κὰι ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.*

so, dass die Fassung in solchen Bekenntnissen den Formeln des Praed. noch weit ähnlicher ist als in den Sätzen der Gregore [1]. Auch sonstige trinitarische Formeln im I. B. des Praedest. kommen Kp. 74 dem Wortlaut nach nahe; vgl. Kpp. 36, 41, 90 (auch 26 und vielleicht 20: unum et verum deum in partes substantiales dividi omnino non posse). Ebenso finden wir in dem entsprechenden Kapitel bei Philastrius (de haer. 93) [2]

1) Man vergleiche von abendländischen Symbolen schon Stellen im Glaubensbekenntnis des römischen Bischofs *Damasus* (bei Hahn p. 271 ff.) oder im Symbol des I. Konzils zu *Toledo* (c. 400 a. a. O. p. 210); vgl. weiterhin bei *Victricius* von *Rotomagum* (a. a. O. p. 285), oder bei Bachiarius (p. 286), auch das Bekenntnis der von Hunerich nach Karthago berufenen Bischöfe (i. J. 484; bei Hahn p. 218); im symbolum Quicunque: ... unum deum in trinitate et *trinitatem in unitate* veneremur *neque confundentes personas* neque *substantiam separantes*, Alia est enim persona patris, alia filii, alia spiritus sancti, sed patris et filii et spritus sancti *una* est *divinitas*, *aequalis gloria*, coaeterna *maiestas*.

Der Sache nach noch näher liegen die Glaubensbekenntnise des Pelagius (bei Hahn p. 288 ff.) sowie des Julian von Eclanum (bei Hahn p. 293 f. ein Teil davon, das Ganze bei Mge PL 45 Sp. 1732 ff., übrigens nicht von Allen Julian zngeschrieben); vgl. ob. Bei Pelagius heisst es: tota deitas sui perfectione aequalis est ... unam eandemque dicimus trinitatis esse substantiam et unum ex tribus personis fatemur deum .... Itaque substantia unum sunt, personis ac nominibus distinguuntur. Bei Julian: quia tota trinitas potestate *deitatis* et *substantiae* unitate coniuncta est (vorher vom heiligen Geist: aequalem ... *voluntate*, operatione, perpetuitate, substantia). Zu beachten ist: Pelagius und Julian („ex *patre* procedentem") haben das „*filioque*" ebensowenig wie Praed. (ex patre procedit sp. s.").

2) bei Oehler l. c. p. 88 ff: triformem enim quandam dicentes (nach Lesa. A) substantiam multo *blasphemant* ... Ergo et *vera persona* patris, quae misit filium, et est vera persona filii, quae advenit de patre et est vera persona spiritus, quae *a filio* (NB anders Praed. vgl. ob.) et patre missa est. *Trium* itaque harum *personarum una* est veritas, *maiestas* et *substantia*, aequalitas et *divinitas* sempiterna ... ut in distinctione nominum ac trium *personarum* non est

ähnliche Formeln und Sätze. — Fassen wir aber die Stelle im Einzelnen näher ins Auge.

In ziemlich engem Anschluss an Augustin spricht Kp. 74 von den „Triscelidae“, Haeretikern, welche Gott der Summe von Vater, Sohn und Geist gleichsetzten, einen dreigestalten (triformem) Gott behaupteten, so dass jede der drei Personen ein Teil von Gott sei. So gäbe es eine „trinitas in unitate“ [1]). Nun die Widerlegung des „Gregorius“. An der Spitze eine Wendung, die sich wörtlich ebenso als Anfang des Gregorius-Citates in Kp. 73 findet: *infelices et miseri non vident.* Davon abhängig der Satz: quia totam ipsam trinitatem blasphemant (cf. dazu „totam trinitatem negare“ in Kp. 41 und „blasphemant“ bei Philastr. de haer. 93 vgl. ob.). Weiterhin aber hat offenbar der Schlusssatz von Kp. 74 bei Augustin das Stichwort hergegeben: *perfectus.* Was wäre das für ein Gott, der nicht in sich vollständig wäre (es giebt kein Gottsein, das nur den Teil eines anderen darstellte), fährt Praed. fort. — Es ist offenbar der Wortlaut bei Praed. aus jenem Satze Augustins herausgebildet worden unter Heranziehung bestimmter Formeln. Man vergleiche:

Aug. Kp. 74.	*Praedest.*
... nec sit *perfectus in seipso* vel pater vel filius vel spiritus sanctus.	Non est enim deus nisi qui *in seipso perfectus* est. Perfectus ergo *pater* perfectum *ex se genuit filium*, perfectus *ex patre procedit spiritus sanctus.*

---

aliqua *naturae* diversitas ... harumque trium personarum unam qualitatis *substantiam*, *maiestatem* et potentiam cognoscamus.

Es könnte zwischen Philastrius und den Formeln in Praed. I, 74 gut ein Zusammenhang bestehn.

1) Vgl. ausser den bezeichneten Stellen in Praed. I (Kpp. 26, 41, 90) das Symbolum Quiqunque (s. ob.). Freilich redet auch schon Gregor von Nazianz in der ἔκθεσις πίστεως (Kp. 8) von der Einheit in der Dreiheit und Dreiheit in der Einheit.

Gegen solche Sätze war der Einwand möglich: ist jede der drei Personen voll und ganz, „vollständiger“ Gott, dann sind es doch drei Götter. Dem begegnet Praedest. (Gregor) mit dem Satze: die drei Vollkommenen (Vollständigen) machen nicht drei Götter aus, sondern einen, denn es ist eine Gottheit: tria perfecta *non faciunt* (cf. bei Augustin: quae istam faciunt trinitatem) tres deos, sed unum, quia una est deitas[1]). Dann folgt der ob. erwähnte Satz: non enim sicut tres personae, sic tres deitates, *sed* sunt tres etc., sed una deitas etc. .... *confitenda*[1]): entweder das Stück einer Bekenntnisformel (vgl. die Uebereinstimmung mit den in den Anmm. wiedergegebenen Symbolen, das schlecht anschliessende doppelte „*sed*“ und das „*confitenda*“ am Schluss) oder eine Reminiscenz an Philastrius (vgl. ob. Anm.). —

Das Stück in Kp. 74 kann nicht von Gregor von Nazianz oder Nyssa stammen: die Verarbeitung des Augustinschen Textes in demselben Kapitel, die Einleitung wörtlich gleichlautend[2]) mit der in Kp. 73, die Formel am Schluss!

Aber es hätte wohl auch kaum ein Gregor so ohne weiteres mit Beziehung auf jede der Hypostasen den Satz unterschrieben: „non est enim deus nisi qui in seipso

1) Vgl. im Symb. Quicunque: ... non tres dei etc.; etwa noch im Bekenntnis des Phoebadius von Aeginnum (bei Hahn p. 259): non tres deos, sed patrem etc.... unum deum esse.

2) Gregor müsste dann ausdrücklich beide Sekten im Zusammenhang bekämpft haben! Praed. hat aber ja auch sonst die Gewohnheit, sich in beisammenliegenden Kapiteln zu wiederholen. — Vgl. auch zu „non vident“ das „non videntes“ in Kp. 75, ausserdem das „infelices“ von den Haeretikern in Kp. 37, Praed. III, 10: magnus infelix; cf. auch Arnobius J. im Psalmenk. „infideles et miseri“ MPL 53 Sp. 558 vgl. w. u.).

perfectus est. Dass allen Hypostasen die Gottheit voll und ganz eignete, hätte er zugegeben, auch dass jede der drei Personen ein τέλειον sei [1]). Nicht aber dass jede von ihnen als Gott ein in sich „perfectus“ wäre. Dazu stand dort der Gedanke der Bewegung, der ständigen Uebertragung und Uebermittelung der Gottheit vom Vater auf Sohn und Geist — damit aber war ein gewisser Vorrang des Vaters im Gottsein gegeben — noch zu sehr im Vordergrund. Erst die Theologie einer späteren Zeit hat diese Unebenheit ausgeschliffen, zu einer Form, in welcher uns die Trinitätslehre auch hier vorliegt [2]).

Wir kommen zum Gregor-Citat in Kp. 73. Hier liegen zwei Gedanken ineinander:

1. Die Gottheit Christi konnte nicht leiden, ebensowenig wie das Licht der Sonne leidet, das auf

---

1) so Or. XXIII T I. p. 430; Gregor von Nazianz bezeichnet auch oft (z. B. Or. XXXI — theol. 5 — T. I p. 558) die Trinität als die für Gott denkbar vollkommenste Art des Seins. Bei Gregor von Nyssa ep. 24 (MPG 46 Sp. 1094) ist das dem Sohn und Geist zugeschriebene „τέλειος“-Sein im Sinne von „Fehlerlosigkeit“ gemeint.

2) Vielleicht fällt gerade auch von Kp. 74 aus Licht auf das Verhältnis des Praed. zu dem gleichfalls rätselhaften „Conflictus“ des „Arnobius“ (vgl. u. Exk. II). Anscheinend parallel zu Pr. I, 74 laufen da die Ausführungen Cfl. I, 9 (MPL 53 Sp. 250 ff.; vgl. unter den Einwänden des „Serapion“): .... sed unus quisque in sua persona *perfectus* est *deus* .... Pater perfectus deus, filius perfectus deus, spiritus sanctus perfectus deus, *tres faciunt deos.* Aut enim *tertiam partem* unus deus habet .... si unusquisque in sua deitate perfectus est; auch weiterhin Ausdrücke wie (Sp. 252) „unius divinitatis“, „unius maiestatis.“ — Finden sich auch sonst Berührungen zwischen beiden Schriften (vgl. u.) und waren die Ausführungen des Praed. hier durch Augustin veranlasst, so scheint — falls nicht die Aehnlichkeit des Themas die Uebereinstimmung veranlasste — die Annahme unabweisbar, dass Praed. vor dem Cfl. geschrieben und in diesem benutzt ist.

einen Baum fällt, wenn man den Baum umhaut, obgleich doch der Sonnenschein zu allererst von der Axt berührt wird.

2. Nicht hat die Gottheit Christi gelitten wie die Seele mit dem Körper leidet, vielmehr war Subjekt des Leidens blos die menschliche Seele Jesu, was er selbst (Math. 26,38) bestätigt. Das ist im Grunde die Auffassung des Origenes [1]), dass zwischen dem Logos und der menschlichen Seele Jesu keine Vermischung stattgefunden habe, dass vielmehr der Logos „in seiner Apathie“ verblieben sei und nur die Seele Jesu gedürstet, gehungert, gekämpft und gelitten habe.

Diese Auffassung aber hat streng genommen in der Anschauungsweise der Kappadozier keinen Platz. Zwar wird bei den Gregoren die Leidensunfähigkeit Gottes bezw. der Gottheit in Christus oft genug auf das nachdrücklichste betont [2]). Das bezeichnete Bild aber findet sich dafür bei keinem von beiden. Und es ist auch sachlich ein Unterschied vorhanden. An sich kann auch hier die Gottheit nicht leiden. Aber der Logos hat in gewissem Sinne, als mit dem Fleische vermischt, da als „Vergotter“ im Fleische mit vorhanden doch auch am Leiden teil [3]). Und trotz detaillierter Aus-

1) cf. Harnack D. G. I³ p. 369. Nach Socrates h. e. III, 7 ist diese Anschauung schon früher vertreten worden.

2) Es wird an vielen Stellen von Christus in Ausdrücken geredet, die sich im dem Satze zusammenfassen liessen: *παθητὸν σαρκὶ, ἀπαθῆ θεότητι* (Gregor von Nazianz, Ep. ad. Cled. ctr. Apoll. T. II p. 85, cf. auch Or. XXX — theol. 4 — T. I p. 543).

3) cf. Gregor von Nazianz Or. XXX (theol. 4) T. I p. 543: . . . *τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ καὶ τῷ . . . κενωθέντι* etc.; in derselben Rede nennt er Christus den „der Sünde gegenüber leidensfähigen Gott“ (. . . *θεῷ παθητῷ κατὰ τῆς ἁμαρτίας*). Am charakteristischsten vielleicht Gregor von Nyssa im Antirrh. (MPG 45 Sp. 1255): nicht die Gottheit selbst habe ge-

führungen darüber, welche Functionen der *θεότης* und welche Christus „*ὡς ἄνθρωπος*“ zuzuschreiben seien [1]), kann sich Gregor von Naz. doch energisch gegen den Vorwurf wehren [2]), er teile „die vorzügliche und bewunderungswürdige Einheit“. Lehrten doch die Kappadozier „im Interesse der Vergottung der menschlichen Natur“ (Loofs) eine *κρᾶσις*, *μίξις* beider Naturen [3]). Streng scheidet beides das III. B. des Praed.: omnia enim passibilitatis genera, a deitate sublata, soli filio hominis poterant convenire etc. (III, 14 l. c. Sp. 652, vgl. auch Sp. 645) [4]). Gregor von Nazianz aber kann auch schreiben: „Das über alles Leiden erhabene Göttliche wird, mit dem Menschen Jesus vereinigt, dem Leiden unterworfen.“

Was nun den zweiten Gedanken anlangt, so wird bei den Kappadoziern zwar oft genug hervorgehoben, dass Jesus wie einen *νοῦς* (gegen Apollin.) so auch eine *ψυχή* gehabt habe. Wenn aber jemand (Gregor von Naz. ep. ad Cled. T. II. p. 87) schrieb: „.... als ob nämlich das, was den Körper bewegt, (= Seele) auch litte“ — so scheint es doch, als ob ihm die Annahme nichts weniger als geläufig war, dass die menschliche Seele an Stelle der Gottheit gelitten habe. Viel-

---

litten, sondern sie habe durch ihre Verbindung mit dem Leidenden „das Leiden jenes auch zu einem ihr eigenen“ gemacht.

1) Or. XXIX (theol. 3) T. I p. 537 ff. und Or. XXX (theol. 4) p. 551.

2) Ep. ad. Cled. I, T. II p. 84 ff., ep. ad. Cled. II T. II p. 94 ff.

3) So kann es auch Or. XXIX heissen: *τοῦτο ἀνθρωπινόν, ἐκεῖνο θεῖον, ὅλον τοῦτο θεότητος.*

4) Die Stelle setzt sich mit den Arianern auseinander. Der Gegensatz gegen diese (vgl. ob.) kann auch I, 73 gut sowohl den Zusatz als die Widerlegung in dieser Form veranlasst haben.

mehr klingt das eher nach der bei Philastrius [1]) vertretenen Auffassung, als könne auch die menschliche Seele eigentlich nicht leiden. Vor allem aber findet sich, so weit ich sehe, die in Frage kommende Anschauung des Origenes nirgends in den Schriften der beiden Gregore, ebensowenig auch das hier gebrachte Schriftcitat Mtth. 26,38 [2]). — Auch das Citat in Kp. 73, dem Gedankeninhalt nach den kappadozischen Gregoren fremd, mit einem Schriftwort versehen, dass sich bei ihnen nicht findet, kann von keinem dieser Gregore stammen. Die darin ausgesprochene christologische Anschauung ist die des Praedestinatus. Das wird uns aber weiter auch bestätigt durch die Form des vorliegenden Abschnittes.

Nicht nur, dass zum Schluss das „et hinc dixisse sufficiat etc." bei einen Citat nicht recht am Platze scheint; auch nicht blos, dass wir schriftstellerische Verwandschaft mit Kp. 14 (vgl. ob.) sowie Gleichlaut eines Satzes in Kp. 73 und 74 (infelices etc.) feststellen konnten: Wenn wir uns den Text von Kp. 73 genauer ansehn, so bemerken wir, dass wir es da nicht nur mit zwei verschiedenen Gedanken zu thun haben, sondern mit zwei ursprünglich getrennten Stücken.

Es ist kein rechter Zusammenhang da. Der Faden reisst ab, ein anderer wird angeknüpft, dann wieder der erste aufgenommen. Auch einzelne Worte, mit denen ein neuer Satz angereiht wird, wollen nicht passen.

Kp. 73 lautet: Septuagesima et tertia haeresis est

---

1) Phil., de haer. 92: . . . errans in eo quod *non solum divinitas pati non potest naturaliter*, ... verum etiam *nec anima hominis*, quae a deo facta est etc.

2) Dagegen wird die Stelle bei Phil., de haer. 69 citiert.

Theoponitarum. Hi dicunt in Christo, dum pateretur, divinitatem sic doluisse *sicut potest dolere anima dum corpus suppliciis agitur.* De quibus ait Gregorius episcopus: Infelices et miseri non vident in arboribus, quando ferro caeduntur, solem quidem esse in arboribus; numquid omnino dolet solis splendor, quem utique, antequam ad lignum perveniat, priorem ictus ferri contingit? Deus ergo lux est, et quomodo caedi potest lux? *Nam quod anima sit quae doleat in corpore, hinc advertimus, quod recedente anima de corpore nulla potest corpus sentire nec adversa nec prospera. In corpore ergo domini nostri Jesu Christi anima humanitatis sensit, quam cum corpore adsumpsit, non ipse qui adsumpsit,* sicut nec sol, qui in arbore quam memoramus inluxit. Etiamsi solis lux in arbore possit a verberante concidi, in Christo divinitas non possit a cruciante contingi, quia solis lux creatura est, hic autem creator agnoscitur et probatur. *Nam quod anima humanitatis senserit passionem, ipse dominus ait ad discipulos suos, dicens, Tristis est anima mea usque ad mortem.* Et hinc dixisse sufficiat. Accedamus ad reliquos.

Die unterstrichenen Sätze scheinen wie auseinandergerissen und unterbrechen doch wieder mit dem mittleren Stück den Zusammenhang. Dagegen schlösse sich der Satz „nam quod anima etc." gut an den ersten Satz an. Ebenso der mit „sicut nec sol" beginnende[1]) an den mit „quodammodo caedi potest lux" schliessenden. Es mag Praed. ursprünglich nur auf das bei Augustin Gebotene bezug genommen haben und geschrieben: ... hi dicunt in Christo, dum pateretur, divinitatem — doluisse. — De quibus ait Gr. ep.: infelices et miseri etc. ...... deus ergo lux est, et quomodo caedi *potest* lux? sicut

1) Zum Aufbau vgl. ob. zu Kp. 14.

nec sol, qui etc. ... inluxit. Etiamsi solis lux in arbore *possit* a verberante concidi, in Christo etc. ... agnoscitur et probatur.

Es ist gut möglich, dass ihm ein Stück ähnlichen Inhalts fertig vorlag (wenn auch die Fassung — wegen der Uebereinstimmung mit Kp. 14 — von ihm selbst stammt). Denn gerade diesen Gedanken finden wir — ebenso wie das in Kp. 80 enthaltene Bild — wieder in den beiden Praed. nahestehenden „Arnobius"-Schriften, dem Conflictus[1]) wie dem Psalmenkommentar[2]), ebenso bei Faustus von Rhegium[3]); ähnlich auch bei Rufin[4]).

Praed. hat dem Gedanken dann aber noch eine andere Wendung gegeben, später ein weiteres Stück damit zusammengearbeitet bezw. Eigengeschaffenes dazwischen eingefügt: - sic — sicut potest dolere anima, cum corpus suppliciis agitur. Daran konnte sich dann knüpfen: nam (?) quod anima sit etc. ... prospera. In corpore ergo (passt nicht recht, autem?) domini nostri

---

1) Arnobius, Conflictus II, 22 (MPL 53 Sp. 303 vgl. auch u. Exkurs): verbi gratia dicamus: securis' ictu arborem cum verberaveris, et splendorem solis, si eum simul percusseris, arbori quidem infligis vulnus, solem vero et splendorem simul percutis, et calorem impassibilem derelinquis (im Folgenden ist dann das Bild etwas anders pointiert).

2) Zu Psalm 68 (MPL 53 Sp. 421): non enim potest simul pati divinitas; sicut sol, si in ligno sit, *quando conciditur*, simul concidi non potest etc.

3) Bei Mamertus Claudianus, de statu animae I, 5 MPL 53 Sp. 704 (cf. auch Faustus, epp. III und VI): cum sicut lux nullam sentire possit plagam vulneris, ita et auctor lucis.

4) Im Commentar. in Symbol. apost. 12 (MPL 21 p. 351): quantum putas natura *solis* illo *inferior* est? quantum creatura sine dubio creatore. Intuere nunc, si *solis radius* in *coeni* alicuius voraginem dimittatur, nunquidnam aliquid inde pollutionis acquirit?

Jesu Christi anima humanitatis sensit etc. ... adsumpsit. Nam quod anima humanitatis etc. ... usque ad mortem.

Wie man sich das aber auch im Einzelnen vorstellig machen mag: Das Eine wird man festhalten müssen, dass wir es in Kp. 73 nicht mit einem einheitlichen Stück zu thun haben, also mit keinem zusammenhängenden Citat.

Wir werden nach dem Bisherigen schon mit einem gewissen Misstrauen an das dritte Gregor-Citat, in Kp. 76, herantreten. Hier scheint es aber zunächst schwieriger, den Nachweis zu liefern, dass es nicht Worte eines Gregor sein können, wenn es heisst: (unde Gregorius) cum *imago dei* in rebus magnis et *primis* quae sunt in homine debeat quaeri, in memoria, in intellectu, in scientia et in illis *locis*, unde homo ad pietatem movetur, haec statuta *in anima* sunt, non in corporis liniamentis instructa et tanto plus (hier fehlt wohl wieder ein Wort) similis deo est, quanto plus haec quae memoravimus purius potuerit obtinere.

Zwar liess sich auch dieses Citat bei keinem der beiden Gregore finden. Aber dass die Gottesbildlichkeit des Menschen in seiner Seele zu suchen sei, haben natürlich sowohl Gregor von Nazianz als auch Gregor von Nyssa gelehrt[1]). Ja bei letzterem findet sich der anscheinend dem vorliegenden völlig parallele Gedanke, dass die Seele gerade vermöge ihres

1) Greg. v. Naz. or. XXXVIII T. I p. 669: ὃ *δὴ νοερὰν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος*, vgl. or. VI T. I p. 188, or. II, 17 T. I p. 308 u. o.; dazu Ullmann a. a. O. p. 290 ff. Freilich erscheint das göttliche Ebenbild durch die Sünde getrübt cf. Carm. LXI (*Θρῆνος*): *εἰκὼν κενοῦται* etc. — Gregor von Nyssa nennt die Seele „*θεοειδὴς*“ (vgl. de anima et resurr. MPG 46 Sp. 69 ff., 89 ff.).

geistigen Wesens (Praed.: „in memor., in intell., in sc.) Gott ähnlich sei und dadurch, dass sie die göttliche Natur nachahme, in der Gottähnlichkeit immer weiter fortschreite[1]).

Indessen Praed. I, 76 klingt doch anders. Die Fassung des Satzes, aus dem bei Augustin Kp. 76 besteht, zeigt sich dahin abgeändert, dass statt „alia (sc. haeresis) dicit corpus hominis, non animam esse imaginem dei" erscheint: (septuagesimam et sextam haeresim fecerunt Homuncionitae), qui dicunt in corpore hominis esse imaginem dei non in anima. Diese Differenz gewinnt Bedeutung, wenn man damit zusammenhält, dass bei Praed. nicht die Seele als Ganzes, sondern das Beste im Menschen (in rebus magnis et primis etc.) als „imago dei" betrachtet werden will und dass weiter dieses Beste bestimmten Teilen der Seele zugewiesen (haec *statuta in anima* sunt), in bestimmten Funktionen derselben (vgl. ob.) gesehen wird. Wie „in memoria, in intellectu, in scientia", solle aber die Gottesbildlichkeit auch vorhanden sein „in *illis locis*, unde homo ad pietatem movetur". Dieser auffallende Ausdruck (vgl. auch „statuta in anima")

2) De an. et. res. l. c. Sp. 57 cf. Sp. 89 ff.; vgl. mit Praed. I, 76 besonders Sp. 89/90 (in lateinischer Uebersetzung): ... quod speculandi ac diiudicandi vis propria est eius animae *partis* quae deo similis est, quoniam etiam divinum numen per haec comprehendimus. Und doch kann in derselben Schrift gerade die „*memoria*" (bei Praed. Zeichen der Gottesbildlichkeit) ein Hindernis der Gottähnlichkeit genannt werden, das einst bei Erlangung völliger Gottesbildlichkeit fortfallen würde. Andererseits wird wieder oft genug die Gottähnlichkeit in das gesamte geistige Wesen des Menschen gesetzt (wenngleich dann — so l. c. Sp. 51 — betont werden kann, dass, wolle man so definieren, man alles Ungöttliche, Gott Fremde im Menschen bei dem Begriff „Seele" ausser betracht lassen müsse).

scheint auf die Lehre hinzudeuten, welche ebenso wie die Zerlegung der Seele in einzelne Teile in Kreisen beliebt war, welche der Auffassung des Praed. nahestanden: auf die Lehre der südgallischen sog. Semipelagianer (Cassian, Faustus) von der Körperlichkeit der Seele (vgl. ob.). Damit hängt wohl auch zusammen, dass Praed. an den beiden Stellen, wo er diese Lehre nach Augustin als Irrlehre hätte bezeichnen können (Kp. 81 als die der Luciferianer und Kp. 86 bezw. 26 als die Tertullians) sie nicht nennt.

In „semipelagianischen" Schriften finden sich überhaupt Stellen, welche diesem „Gregorius"-Citat sehr ähnlich klingen [1]), so besonders bei Faustus von Rhegium [2]).

Nach alledem scheint es sicher, dass auch die in Kp. 76 angeführten Sätze vom Verfasser des Praed. geschrieben, zum mindesten unter falscher Flagge eingefügt sind.

Man wird also sagen dürfen: die in Kpp. 73, 74

---

1) Die Trias „memoria, intellectus, scientia" haben wir — da als Summanden der „sapientia" — im Conflictus Arnobii I, 9 (MPL 53 Sp. 251). Mamertus Claudianus (de statu animae I, 24 MPL 53 Sp. 729 ff.) wendet sich ausdrücklich gegen diejenigen, welche sagten: „aliud est animae status, aliud is qui de anima nascitur cogitationis affectus" und welche die „dilectio" nur für eine „animi quaedam portio" hielten, so dass bei den einzelnen Akten der Seele nicht auch jedesmal die ganze Seele beteiligt gewesen wäre.

2) Stellen in ep. IV und ep. V (MPL 58 Sp. 848 und 859). Ep. IV (vorher war von der Körperlichkeit der Seele die Rede): sciendum ergo est, quod ideo mors ad animam non pervenit, quia *in ea* dominus *imaginem suam* et *similitudinem* collocavit ... ut *quanto* quisque *magis* et *magis* misericors exstitisset, *tanto magis* divinae participationis munere praeditus etc. Ep. V: ... ut per benevolentiam, mansuetudinem, patientiam, tranquillitatem *dei imaginem in facie interioris* excolere; cuius decus *non* in *corporis* personam, sed in animi *formam* solertia factoris impressit.

und 76 unter dem Namen „Gregorius" aufgeführten Stellen sind keine Citate aus den Schriften der uns bekannten Gregore, vielmehr erwecken sie den Eindruck, als wären sie vom Verfasser selbst geschrieben, bzw. anderswoher zusammengestellt.

Das Tertullian-Citat in Kp. 60. Hier hat Praed. das, was Augustin kurz als Irrlehre des Proclinus angiebt, weit ausgesponnen. Dabei lässt er den Doketismus des Procl. (Aug. nur: et addiderunt, Christum non in carne venisse) besonders durch Erwägungen ästhetischer Natur motiviert werden (vgl. im vor. Abschn.). Demgegenüber soll nun Tertullian betont haben, dass der Sohn Gottes nicht leidensfähig sei und dass auch die scheinbar widerlichen Seiten des Menschseins der Gottheit nicht Schmach, sondern Lob eintrügen (His Tertullianus vehementer occurrit, ostendens dei filium impassibilem esse et ista divinitati non iniuriam, sed laudem adferre).

Dann will das Folgende wörtlich aus Tertullian entnommen sein:

„Sicut rex, qui volens anulum aureum cum gemma de cloaca levare, induit se servilem tunicam, et sic descendit ad cloacam, ut stercoreas iniurias tunica illa suscipiat, et mittens manum et anulum aureum cum gemma eripiens aqua abluit, et digito suo regali induit, posteaquam inde ascenderit: ita procul dubio dei filius formam servi suscipiens venit non solum ad inferos caelorum, ubi nos sumus, qui videmur vivere in mundo, sed etiam ad inferos inferiores, qui tanto a nobis sunt profundius, quanto nos sumus caelo, et ut inde humanum genus eriperet, cunctarum sordium, non suarum, sed nostrarum, est squalorem perpessus. *Pro viventibus*

sic vixit sicut nos qui vivimus, nihil aliud distans nisi hoc quod immaculatam vitam exercuit, habens intra se deum: pro mortuis sic mortuus nihil distans nisi hoc, quod tertia sic resurrexit a mortuis [et quod propterea sic descendit, ut sanctos inde erueret et mortis principem religaret].

(Quod autem anulum aureum cum gemma posuit, hoc in sequenti lectione edocuit, quod anulum corpus posuerit, gemmam vero inclusam esse animam declaravit). Hunc ergo anulum de stercoribus antiquis et de cloaca huius mundi Christus elevans ac baptismatis unda perfundens, ab omni squalore abluens, in suis fecit sanctis manibus radiore. Siquidem ita legitur: Justorum autem animae in manu dei sunt; et iterum: Pone me sicut anulum in manu tua; et: In manus tuas commendo spiritum meum; et infinita sunt his similia in sacris apicibus, quae nos causa brevitatis omittentes ad sexagesimam et primam haeresem accedamus".

Das Stück zeigt stilistisch Berührungen mit Kp. 24 (vgl. ob.). Inhaltlich erinnnert es an Kp. 73.

Wie in Kp. 73 wird auch hier die Leidensunfähigkeit des Göttlichen in Christus (Kp. 73: divinitas; Kp. 60: filius dei und divinitas) erörtert. Dort der Baum und das Sonnenlicht, dem die Schläge der Axt nichts anhaben, hier der König im Sklavengewand, das den Schmutz der Kloake von seinem Körper abhält. Wie vom Leiden des Menschen Jesu, blieb die Gottheit auch von dem durch das Menschsein gegebenen Schmutz unberührt. — Derselbe Gedanke also, nur — wenn man so sagen darf — ins Aesthetische übertragen.

In den uns erhaltenen Schriften Tertullians findet sich das Bild Kp. 60 nicht. Es scheint auch nicht einmal recht im Sinne Tertullians zu sprechen.

Dagegen liegt das darin Ausgesprochene auf einer Linie mit den christologischen Ausführungen im III. B. des Praed. (vgl. ob. zu Kp. 73).

Aehnliche Bilder aber haben wir wieder bei Rufin und zwar so, dass die Uebereinstimmung hier noch viel weiter geht als in Kp. 73[1]. — Aber es scheint weiter auch hier das als Citat bezw. als Zusammenstellung zweier Citate aus Tertullian (cf. „hoc in sequenti loco edocuit") eingeführte Stück nicht aus einem Guss zu sein. Die Sätze „pro viventibus sic vixit . . . pro mortuis sic mortuus . . ." enthalten Gedanken, welche — zumal im zweiten Teile — in den Zusammenhang nicht recht passen, und „et quod propterea sic descendit, ut . . . religaret" schleppt, auf das Vorhergegangene zurückgreifend, hinter dem „nihil distans nisi hoc

1) Zum Vergleich einige Stellen aus Rufins expos. symb. apost. (MPL 21: commentarius in S. A.). Da heisst es (Kp. 12, l. c. Sp. 351) in ganz ähnlichem Zusammenhang (es war von solchen die Rede, die an dem Geborensein Christi Anstoss nahmen): si quis videat parvulum *in profundo coeni* vexari et ipse, *cum sit vir magnus et potens,* extremum — ut ita dixerim — *ingredietur coenum,* ut parvulum liberet morientem; *pollutusne* a te *accusabitur* hic vir, qui *paululum calcaverit luti,* an ut misericors laudabitur etc.? Vgl. auch die schon (zu Kp. 73) angeführte Stelle aus demselben Kapitel, welche fast wie eine Verschmelzung der Bilder in Pr. I, 60 und I, 73 klingt: . . . intuere nunc, si solis radius in coeni alicuius voraginem dimittatur, nunquidnam aliquid inde pollutionis acquirit? Es liesse sich auch noch bei Rufin exp. Kp. 17 (l. c. Sp. 355 f.) vergleichen: — non ergo damno aliquo, aut *iniuria divinitatis* Christus in carne patitur; sed ut per infirmitatem carnis operaretur salutem etc. . . . velut si *quis rex* pergat ad carcerem, et ingressus aperiat anuas . . . et educat vinctos in remissionem . . . dicitur ergo rex fuisse in carcere etc. . . .?

Es scheint, als ob die Sätze des Praed. einem ähnlichen Gedankenkreise entstammen. — Die Uebereinstimmung könnte ja auch eine zufällige sein. Doch ist zu bedenken, dass Praed. (vgl. zu Kp. 43 im vorig. Abschn.) Rufin gekannt hat.

quod tertia die resurrexit a mortuis" nach (man beachte die dadurch gestörte Parallele der beiden Aussagen!). Dann wird ein Stück als „in sequenti lectione" stehend eingeführt, das sich vielmehr eng an den Satz „... et ut inde humanum genus eriperet, cunctarum sordium ... est squalorem perpessus" anschliesst, ja notwendig darauf folgen musste, da die Ausdeutung des zuvor gezeichneten Bildes noch nicht zu Ende geführt war. Das geschieht nun (hunc ergo anulum de stercoribus antiquis et de cloaca huius mundi Christus elevans etc.) und zwar so, dass dabei das vorher als Inhalt des Kommenden Angegebene (... quod anulum corpus posuerit, gemmam vero inclusam esse animam[1]) declaravit) im Texte keinerlei Bestätigung findet, vielmehr „hunc ergo anulum" auf das durch die besprochenen Sätze getrennte „humanum genus" zurückweist (in der Ueberleitung entspricht demselben „sanctos"). In den folgenden Schriftcitaten (wohl vom Schriftsteller hinzugefügt, entsprechend seiner sonstigen Gewohnheit vgl. ob.) liegt dann die Pointe in „in manu (in manus)" (entsprechend dem unmittelbar vorhergehenden ... in suis fecit sanctis manibus radiare, vgl. besonders das Citat Cant. 8, 6), nicht in „animae (spiritum)". Der vorher angekündigten Allegorie (anulus = corpus, gemma = anima) würden die Citate in keinem Fall gerecht, da ja vom „corpus" darin gar nicht die Rede ist. Höchstens dass gerade die Worte „anima" und „spiritus" in einigen der Citate Anlass zur Aufstellung jener — mit dem Uebrigen nicht stimmenden — Allegorie gewesen sind.

---

1) Dazu die ob. als wahrscheinlich hingestellte Auffassung des Praed. von Körper und Seele.

Endlich aber fällt der Verfasser auch hier aus der Rolle, wenn er — obwohl auch die Schlussausführung ausdrücklich als Citat bezeichnet war — das Kapitel mit den Worten schliesst: et infinita sunt his similia in sacris apicibus, quae nos causa brevitatis omittentes ad sexagesimam et primam haeresem accedamus.

Wir haben also in Kp. 60:

1) ein grösseres Stück mit dem charakteristischen Bilde, offenbar nicht von Tertullian;

2) die Sätze „pro viventibus sic vixit ... habens intra se deum" und „pro mortuis sic ... resurrexit a mortuis", welche in ihrer formelhaften Gestalt wohl irgend einem anderen, bekenntnisartigen Stück entnommen und hier, den Zusammenhang unterbrechend, eingeschoben sind;

3) den vom Verfasser in schwerfälliger Weise eingefügten Uebergang „et quod propterea ... religaret;"

4) eine Weiterausdeutung des Bildes (quod autem anulum ... declaravit), die nicht im Sinne des Ganzen liegt;

5) einige angefügte Schriftcitate (Sap. 3, 1; Cant. 8, 6; Ps. 31, 6);

6) den Verfasser verratende Schlussworte.

Es dürfte damit nachgewiesen sein, dass auch diese Ausführung in Kp. 60, in sich nicht einheitlich, nach Form wie Inhalt verdächtig, nicht das sein kann, was sie sein will: ein Citat aus Tertullian[1]).

1) Es wäre denkbar, dass die Bilder in Kp. 60 und 73 ursprünglich in einem grösseren Stück zusammengestanden hätten,

Zusammenfassung.

Als Hauptergebnis ist zu verzeichnen: Von den unter verschiedenen Namen gebrachten Citaten hält **keines** bei genauerer Prüfung stich. Sie sind nicht etwa (auch die ausdrücklich als solche bezeichneten nicht) Stellen aus vielleicht unbekannten Schriften der angeführten Autoritäten, vielmehr vom Verfasser für seine Zwecke geschaffen bezw. willkürlich zusammengestellt.

Im Einzelnen ist hervorzuheben:

1) Auch in den Widerlegungen ist der Einfluss des Augustinschen Ketzerbuchs zu merken.

Der in der Einleitung von Augustin besprochene Gedanke des Quodvultdeus (seine Bitte um kurze Darstellung der Haeresien mit Gegenüberstellung der kirchlich anerkannten Wahrheit) ist bestimmend gewesen für die Anlage des Praed., insbesondere für die Komposition der Widerlegungen. In mehreren Kapiteln (so in Kpp. 24 und 47) ist die Widerlegung Punkt für Punkt der von Augustin entlehnten Beschreibung der Haeresie nachgebildet oder doch (Kp. 74) von derselben beeinflusst.

2) **Eine** charakterische theologische Auffasung macht sich in den vielen Widerlegungen bemerkbar.

---

etwa so wie in dem freilich einer späteren Zeit angehörigen Bekenntnis, das man mit Unrecht dem Hieronymus zugeschrieben hat, bei Hahn a. a. O. p. 351 f., ähnliche Vergleiche.

Ebenso könnte auch bei der Ausführung in Kp. 60 der Gedanke an die verhassten Arianer eine Rolle gespielt haben.

Besonders tritt auch hier (ebenso wie wir es an mehreren Stellen bei der Darstellung der Haeresien feststellen konnten) ein Augustin entgegengesetzter Standpunkt in soteriologischen Fragen deutlich hervor, an einzelnen Stellen so, dass offenbar ein Seitenhieb auf Augustin beabsichtigt ist: Kp. 19 im Gegensatz zur Lehre von der Gnadenwahl (vgl. Kp. 15 mit Spuren pelagianischer Auffassung der gratia); mehrmals bei Hervorhebung der „irreprehensibiles" des alten Bundes oder des A. T. überhaupt (Kp. 20, 23; 2, 5, vgl. 77), wie das Praxis der Pelagianer Augustin gegenüber war; in Betonung des Gutgeschaffenseins sowie des freien Willens (Kpp. 2, 18, 19, 35; im Zusammenhang mit Ersterem steht vielleicht das besondere Interesse an der vollen Menschheit Jesu in Kp. 60). Von sonstigen Lehren finden wir in den mannigfachen Widerlegungen (vgl. im vorigen Abschnitt wieder Aehnliches gelegentlich der Beschreibung der Haeresien) vertreten:

a) mit besonderem Nachdruck die Leidensunfähigkeit des Göttlichen in Christus (in den verwandten Gedankengängen der Kpp. 60 und 73; dieselbe Betonung den Arianern gegenüber B. III Kp. 14; vielleicht dass der Gedanke an die Arianer auch in jene Widerlegungen hineinspielt). Subjekt des Leidens ist vielmehr — wie bei Origenes — die menschliche Seele Jesu (auch das konnte Arianern gegenüber geltend gemacht werden), welche ihm ebenso eignete (Kp. 73) wie überhaupt nichts Menschliches ihm fremd war (Kp. 60).

b) eine ausgeprägte Trinitätslehre, wenngleich noch ohne das „filioque" (Kpp. 36, 41, 74, vgl. auch Kp. 90).

c) im Zusammenhang mit der Behauptung der Fehllosigkeit des Erschaffenen eine gewisse ablehnende Haltung gegenüber der Askese vgl. Kp. 24 (cf. Kp. 64) über das Weintrinken, und die eigentümliche Beurteilung des Fastens in Kp. 25.

Ferner scheint auch in den Widerlegungen (vgl. im vor. Abschn. über Kpp. 81 und 86) d) die Lehre von der Körperlichkeit der Seele (besonders Kp. 76, aber auch Kp. 60) durchzublicken.

Es ist auch noch hinzuweisen auf die nachsichtige Stellung gegenüber den lapsi, welche zwar der kirchlichen Anschauung zur Zeit des Verfassers entsprach, nicht aber jedesmal der Auffassung des citierten Autors (Kpp. 38, cf. auch 48).

Die Auffassung des Verfassers tritt insbesondere auch in den Citaten Kpp. 60; 73, 74, 76 hervor, z. T. abweichend von der Anschauung der dort Genannten (Tertullian, Gregor).

3) Wie eine **Denkweise**, so zeigt sich in den verschiedenen Widerlegungen auch der **eine Schriftsteller.**

a) Beziehungen finden sich zwischen den einzelnen Widerlegungen wie auch zwischen ihnen und anderen Stücken in B. I. Vgl. Kpp. 2, 5, 23 (Berufung auf „Moses") untereinander und mit Kp. 77; ebenso die verschiedenen christologischen und trinitarischen Formeln in B. I; den stilistischen Aufbau in Kp. 14 mit Kp. 73; ferner Kp. 24 mit Kp. 60 (ähnliche Bilder und Ausdrücke) oder mit Kp. 64 (über den Weingenuss), Kp. 60 mit Kp. 73, Kp. 48 mit Kpp. 40 und 81 (I. Kor. XIII Schismatikern gegenüber angezogen), Kp. 25 mit Kp. 2 (das „accusare" der Natur).

Auch hier (vgl. ob.) kehren gerade in aufeinanderfolgenden Kapiteln dieselben Ausdrücke wieder: wörtliche Wiederholung des „pro facti sui qualitate!" Kp. 18 in Kp. 19, des „infelices et miseri non vident" Kp. 73 in Kp. 74 (auch gleichlautende Formeln wie „dominus noster Jesus Christus" — Kp. 7, 11, 14, 22, 23 — in verschiedenstem Zusammenhang).

b) Die Art zu schreiben und zu argumentierenist vielfach offenkundig dieselbe wie im III. Buch des Praed. Vgl.: Kp. 14 mit Pr. III, 6 (Unvereinbarkeit von Licht und Finsternis); Kp. 15 mit III, 28 (vgl. auch im vor. Abschn.); Kp. 19 mit III, 31 und anderen Stellen, ebenso Kp. 24 mit III Einl. und oft (dieselben Beweisgänge). Einzelne Berührungen im Ausdruck wie I. Kp. 18/19 mit III prolog., oder I. Kp. 23 mit III, 6 will ich hier nicht weiter verfolgen.

c) Die formelhaft klingenden Stücke (in Kpp. 11, 14, 26, 36, 41. 60, 71, 73, 74, 90, vgl. ob.) zeigen Anklänge an verschiedene Symbole, vor allem auch an die „Bekenntnisse" des Pelagius und Julian (Kpp. 36, 41, 74). In Kpp. 60 und 73 sind offenbar zwei Stücke ineinandergearbeitet. Mit Pelag. und Jul. lassen sich auch andere Ausführungen zusammenstellen, zumal exegetische: Kp. 23 über die Heiligkeit der Männer des Alten Bundes unter Berufung auf Rm. 8, 33 (vgl. Julian, lib. fid. 13), Kp. 34 die Auslegung zu Hebr. 7, 3 über Melchisedek (cf. im Pelagius-Kommentar zu der St.), Kp. 19 die Ausdeutung und polemische Verwendung der Geschichte von Jakob und Esau (ebenso wie Julian im Op. impf. I, 132), cf. auch im vor. Abschn. über Kp. 15.

Berührungen finden sich sonst noch mit dem Praed. ebkannten Rufin (vgl. Kpp. 60 und 73 mit expos. in

symb. ap. 12) sowie mit dem ihm dogmatisch wenigstens nahestehenden Faustus von Rhegium (in Kpp. 73 und 76; vgl. insbes. Faustus' epp. III, IV, V, VI). Endlich ist auch in einzelnen Widerlegungen Verwandtschaft festzustellen mit den Arnobius-Schriften (zu Kp. 73 cf. Arnob. Confl. II, 22, Psalmenkomm. zu Ps. 68; vgl. auch Kp. 74 und Cfl. I, s. ob., aber auch u. Exk. II).

d) Auch in den Widerlegungen bestätigt sich die (im vor. Abschn. beobachtete) an Julian erinnernde Vorliebe des Schriftstellers für, zuweilen spitzfindige, logische Schlussreihen. Ebenso zeigt er aber auch Vorliebe für oft recht phantastische Allegorien; vgl. in Kp. 15 das Bild vom Fundament und Oberbau = A. und N. Testament, Kp. 24 die Allegorie von der siebenfältigen Wirkung der Gnade, die verschiedenen Bilder und Allegorien in Kpp. 60 und 73[1]).

Flüchtigkeit des Arbeitens können wir auch hier wahrnehmen, vgl. Kp. 6, aber auch Kpp. 60, 73 (hier fällt der Verfasser aus der Rolle, wie er es überhaupt nicht immer recht klarstellt, was als Citat gelten soll und was als eigene Ausführung, cf. Kp. 2, 25).

Als Irrtum ist die Angabe über Cyprians Schrift „de lapsis" in Kp. 38 anzusehn, als ein Zeugnis von Unwissenheit wohl auch das Zusammenstellen von Meletius und Basilius in Kp. 48.

---

1) Dieselbe Vorliebe können wir sowohl im III. B. des Praed. bemerken als auch in den Arnobiusschriften, insbes. dem Psalmenkommentar.